besturdubooks.wordpress.com

بسم الله الرحمن الرحیم

اقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان

هذه حواش معلقة على شرح سلم العلوم الذى الفه
الحبر المحقق والنحرير المدقق القاضى محمد مبارك
الادهمى الفاروقى الكوفاموى رحمه الله تعالى

مسماة

بالتحفة النعمانية

على

شرح السلم الكوفامويه

الفها وحررها ابو عبيد منظور احمد نعمانى عفى عنه
المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد
(طاهر والى) بهاولپور ○ پاکستان،

مولانا حاجی احمد گمانوی عفی الله عنه

besturdubooks.wordpress.com

حالات مصنف کتاب ہذا

جامع المعقول والمنقول محدث عصر مفکر ملت حضرت العلام ابو جنید منظور احمد بن منشی محمد مراد خاں النعمانی آقائی و مولائی حضرت استاذیم صاحب موصوف مضافات بہاولپور قریۃ محمد ستوئی ۱۳۴۰ھ میں مولود ہوئے۔

تعلیم: ابتدائی تعلیم قریۃ مذکور میں والد صاحب سے حاصل کر کے کتب عربی کی تعلیم کے لئے اپنے محسن اعلیٰ قریبی رشتہ دار فقیہہ عصر محدث اعظم، حضرت العلام مولانا حبیب اللہ صاحب (مرحوم) کی خدمت میں مدرسہ عربیۃ انوریہ حبیب آباد قریۃ گمانی مضافات بہاولپور میں حاضر ہوئے۔ کتب حدیث سمیت پڑھ کر ۱۹۴۰ء بمطابق ۱۳۵۹ھ شوال المکرم جامعہ دارالعلوم دیوبند دورۂ حدیث شریف میں داخلہ لیا۔ ۱۵ شعبان ۱۹۴۱ء م ۱۳۶۰ھ میں سند فراغ حاصل فرما کر معقولات کے لئے مدرسہ محمدیہ قریۃ نڑھال مضافات ملتان جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد عبدالخالق صاحب سابق مدرس جامعہ دارالعلوم دیوبند و جامعہ عباسیہ بہاولپور کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ البتہ دورہ حدیث شریف سے قبل کچھ عرصہ قاسم العلوم گھوکی او مفتاح العلوم متصل ہمزہ اور خواست تشریف لے گئے

تدریس: تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ نظامیہ علی پور مضافات مظفر گڑھ مولانا نظام الدین صاحب کی معیت میں تدریس شروع فرمائی ایک سال بعد اپنے مادر علمی مدرسہ انوریہ حبیب آباد گمانی کیلئے صدر مدرس کے عہدہ پر طلب کر لئے گئے جب کہ یہ مدرسہ جامعہ عباسیہ اوقاف بہاولپور سے منسلک ہونے کے باعث حضرت کا وظیفہ منجانب اوقاف ریاست شروع ہو گیا۔ استاذ صاحب مدظلہٗ کتب درس نظامی کے ساتھ مولوی فاضل، ثالثہ فاضل، رابعہ عالم وغیرہ کے کورس بھی نہایت شوق و ذوق سے کراتے رہے جس کا ثمرہ و نتیجہ پاکستان میں عموماً سندھ، پنجاب میں خصوصاً ریاست بہاولپور میں کوئی ایسا ادارہ نہ ہوگا سرکاری یا غیر سرکاری جو استاذ مدظلہ کے تلامذہ بلا واسطہ یا بالواسطہ سے خالی ہو۔ علاوہ ازیں ایران افغانستان سعودیہ وغیرہ میں بھی حضرت کے تلامذہ موجود ہیں۔

محنت و مشقت: در سنہ ۱۹۶۰ء دور ایوب خاں میں مدرسہ انوریہ کو فاضل ہائی سکول سے بدل کر پنجاب بورڈ سے منسلک کر کے نصاب تعلیم میں رد و بدل کر دیا گیا۔ اور علاقہ گمانی پسماندہ راستہ کی دقت جیسے مشکلات کی وجہ سے حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب مرحوم نے مدرسہ کو برلب شاہراہ پاکستان اوچ شریف سے دس میل کے فاصلہ

besturdubooks.wordpress.com

پر طاہر والی کے قریب منتقل فرمایا جب کہ طاہر والی استاذ مدظلہ کے قریہ سے تین میل دور طاہر والی سے فاضل ہائی سکول گمانی پانچ میل اور گمانی سے استاذ مدظلہ کا گھر تین میل ہے۔ تو گویا حضرت والا کو گیارہ میل یومیہ سائیکل پر کرنا ہوتا تھا۔ خواہ گرمی ہو یا سردی۔ اور یہ محنت و مشقت کا دور بندہ کا تعلیم کا سال ہے۔ ۱۳۹۲؁ھ م ۱۹۷۲؁ء میں مولانا حبیب اللہ صاحب بتقضائے الٰہی فوت ہوتے تو استاذ محترم صاحب کے سپرد اہتمام ہوا۔ اور یہ دور مدرسہ انوریہ میں بندہ کی تدریس کا دوسرا سال تھا اسی دور میں استاذ صاحب کو ہم عصر ہو کر عمر گزار رہے تھے ۱۹۸۰؁ء میں حضرت نے فاضل ہائی سکول سے پنشن لے کر خالصۃً مدرسہ میں تدریس تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ مذکورہ مشکلات اور دیگر مدارس عالیہ کی طرف سے بڑی تنخواہوں کی پیش کش کے باوجود صاحب قول استاد نے وفا کیا

تصنیفات :- (۱) التحفۃ النعمانیہ علی شرح قاضی کو فامیہ (۲) الہدیۃ النعمانیہ علی تفسیر البیضاویہ۔

مشہور اساتذہ :- شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

۲۔ فقیہہ عصر حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی تلمیذ رشید مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری

شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی۔ شیخ الادب مولانا اعزاز علی صاحب امروہی

مفتی اعظم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی۔ صاحب السلوک مولانا شمس الدین صاحب ترندوی،

۔ جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد عبد الخالق صاحب۔ بانی دارالعلوم کبیر والا

۔ صوفی باصفا ایات من آیت اللہ حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب درخواستی سابق جمعیت علماء اسلام وامیر نظام العلماء

۵۔ ماہر علوم عقلیہ ونقلیہ حضرت مولانا محمد عبد الرزاق صاحب چیچہ عباسیان۔ ماہر فارسی مولانا محمد حیا صاحب قریہ مستوئی

مشہور تلامذہ :- جامع المعقول حضرت مولانا منظور الحق صاحب سابق مہتمم دارالعلوم کبیر والا۔ حضرت مولانا منظور احمد صاحب نعمانی، مہتمم مدرسہ احیاء العلوم ظاہر پیر۔ حضرت مولانا عبد الغفور صاحب شیخ صدر مدرس مدرسہ ہاشمیہ سجاول سندھ مولانا مسعود احمد صاحب کوٹ ادو۔ مولانا محمد امین صاحب مدرسہ قاسم العلوم۔ مفتی عبد القادر صاحب حضرت مولانا قاری اللہ بخش صاحب بھکر

خاص حالات :- حضرت استاذ مدظلہ حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مدنیؒ کے متعلقین میں سے ہیں حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب کی معیت میں مولانا حسین علی صاحب واں بھچراں اور مولانا عبد القادر صاحب رائے پوری کی خدمت میں کافی آمد و رفت رکھتے رہے ہیں۔ ویسے سادہ طبیعت خوش خلق طلباء و علماء سے مستقل مزاج، سادگی کی بناپر

اپنے کاروبار خود کرتے رہتے ہیں، طلباء خود کر لیں تو الگ بات ہے ورنہ استاذ مدظلہ خود حتی الامکان نہیں فرماتے معاملات میں نہایت صاف مدرسہ کے معاملات میں نہایت دیانتدار اور اخلاص سے کام کرتے رہتے ہیں اور دوسروں پر حسن ظن ہم سے زیادہ رکھتے ہیں۔ یہ اخلاص دیانت سادگی پر تو درتی تھا۔

فقط کتبہ (مولانا) **محمد اسحاق** عفی عنہ جلالپوری

سابق مدرس مدرسہ انوریہ حبیب آباد طاہر والی حال مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان

besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی جعل المنطق مظهر المعقولات وصيره سلما للارتقاء الى النظريات وقاضيا بين الافكار الصحيحة والسقيمات والصلوة والسلام على سيد الانبياء والكائنات محمد المبعوث الى الانس والجنات لولاه لما خلق الارضون والسموت وعلى اله الذين هم كرام السادات وعلى ازواجه الاتى هن للمومنين امهات وعلى اصحابه الذين هم للناس هداة وللدين بمنزلة البينات الواضحات اما بعد فيقول العبد الخاطئ الجانى الراجى رحمة ربه ابوعبيد النعمانى هذه حواش معلقة على شرح سلم العلوم الذى الفه الحبر المحقق والنحرير المدقق القاضى محمد مبارك الادهمى الفاروقى الكوفاموى حررتها فى اللغة الاردوية لافادة الطلبة الذين هم مثلى قليل البضاعة فى العلوم العقلية والفنون العربية واما الفضلاء المهرة فهم مستغنون عن هذه البضاعة المزجاة ....
والمقصود من هذا التحرير ايضاح مقاصد القاضى وكشف مطالبه لا الرد عليه واخذ زلاته وهذا ليس باستطاعتى فان كنت متشوقا اليه نحيلك بحواشى الخيرآباديين واستفدت فى تحرير مقاصده من ضياء النجوم والقول المسلم والتحقيق الوافى لقاضى بشدو الصريح فان يلحقك تردد فى صحة المطالب فارجع الى الحواشى المذكورة فيمكن ان يصل فهمك الى المقصد الصحيح الذى لم يصل اليه فهمى فان فوق كل ذى فهم فهيم وسميتها بالتحفة النعمانيه على شرح السلم الكوفامية وفى آخره المسائل المتفرقة كالوجود الرابطى من حمد الله وتعريف الحكمة والجوهر والمثناة بالتكرير من شرح هداية الحكمة المعروف بصدرا وكان ذلك فى شهر ربيع الثانى من

besturdubooks.wordpress.com

سنۃ ثمانیہ وتسعین بعد الالف وثلث مائۃ من الھجرۃ النبویۃ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام والتحیۃ فہا انا اشرع فی حل مقاصد القاضی مبارک بتوفیق اللہ تعالی وتبارک قولہ سبحانک اللہم انا نحمدک سیاتی تحقیق لفظ السبحان فی قول الماتن سبحانہ اللہم اصلہ یا اللہ فحذف حرف النداء وعوض عنہا المیم ولذلک لا یجتمعان نحمدک اختار صیغۃ المتکلم مع الغیر رمزا الی ان المتکلم وحدہ لا یستطیع ان یحمل بدون استعانۃ الغیر اھتماما بشان الحمد ثم الحمد فی اللغۃ ھو الثناء علی الجمیل الاختیاری علی قصد التعظیم سواء کان فی مقابلۃ النعمۃ اولا وفی الاصطلاح فعل ینبئ عن تعظیم المنعم بسبب انعامہ ھذا ھو الشکر لغۃ فبین الحمد الاصطلاحی والشکر اللغوی اتحاد وبین الحمد اللغوی والشکر اللغوی الذی ھو الحمد الاصطلاحی عموم وخصوص من وجہ والشکر عرفا صرف العبد جمیع ما انعم اللہ تعالی علیہ الی ما خلق لاجلہ فالنسبۃ بین الشکرین عموم مطلقا بالائک الآلاء والنعماء مترادفان وایراد الالفاظ المترادفۃ فی الخطبۃ من المحسنات قیل الآلاء ھی النعم الظاھرۃ والنعماء ھی النعم الباطنۃ وقیل بالعکس وھذا اشارۃ الی قولہ تعالی واسبغ علیکم نعمہ ظاھرۃ وباطنۃ الملک والملکوت الملک العالم الاسفل الذی یقال لہ عالم الشہادۃ ــــــ الملکوت العالم الاعلی الذی یقال لہ عالم الغیب الجبروت للمبالغۃ من الجبر بمعنی القھر والتسلط والمراد منہا الصفات الافعالیہ کما ھو مذکور فی الحاشیۃ اللاھوت عبارۃ عن مرتبۃ ذات الواجب المنزہ عن جمیع العیوب والنقائص والمراد بہا الصفات الذاتیۃ کما ھو مذکور فی الحاشیہ منک البدایۃ لانہ علۃ فاعلیۃ لجمیع الاشیاء والشر لیس الیک ای لیس بمنسوب الیک، ولذلک خص الخیر بالذکر فی قولہ تعالی بیدک الخیر لان الشر لیس بمقضی بالذات بل ھو مقضی بالعرض فان ترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل خارج عن الحکمۃ فلذا یقضی بالذات ما فیہ خیر کثیر قد یتبعہ شر قلیل لامنجاء المنجا والملجا ظرفا مکان ویحتمل ان یکونا مصدرین منک ای من عقابک الا الیک ای الی رحمتک متوحد ای فی الصفات لانذلک ای لا مثل لک فی الصفات سرمدی ای غیر مسبوق بالعدم فی لحاظ العقل فالعقل لا یجوز العدم علیہ ازلی ای غیر مسبوق بالعدم فی نفس الامر۔ لا توقیت

besturdubooks.wordpress.com

فی اطلاق هذه الاسماء علی الله تعالیٰ الآن یقال قد ورد السمع بمراد فاته هو الاول والآخر حقائق المعارف اضافة الصفة الی الموصوف ای المعارف الحقیقیه و المراد منها العقائد الحقة الادهمی المنسوب الی ابراهیم ادهم رحمة الله تعالیٰ الفاروقی المنسوب الی الفاروق الاعظم عمر رضی الله تعالیٰ عنه لجداً ای شرافة فان علو النسب یعد من الشرافة عرفا قوله اعلم ان علم الصناعة یہاں سے شارح علت تعیین فن اور علت تعیین متن پیش کر رہا ہے۔ یعنی اس فن مخصوص اور پھر متن مخصوص کی تشریح کے متعلق کتاب کیوں تصنیف کی توجب تعریف اور فضائل فن پیش کئے جائیں تو اشارہ الی علت تعیین الفن اور جب متن مخصوص کی مدح وثنا ہو رہی ہو تو اشارہ الی علت تعیین المتن ہوتا ہے تو ان علم الصناعة ای المنطق لما کان سے علت تعیین فن کی طرف اشارہ ہے۔ ارفعها شانا لان اهل العلوم یفتقر الی المعرف فی تفسیر الامور الاصطلاحیه والی الحجة فی اثبات المسائل والعث عن احوالهما فی المنطق فیحتاج الیه سائر العلوم فیکون ارفعها شانا وکانت الرسالة اشارة الی علة تعیین المتن العلوم الحقیقیة یہ حضرات علوم حقیقیہ ان کو کہتے ہیں۔ جو تبدل ادیان اور تبدل ازمنة کے ساتھ تبدیل نہ ہوں اور قابل نسخ کبھی نہ ہوں جیسے علم الحساب اور علم الہندسہ کے ضوابط وقوانین اور اسی طرح منطق کو بھی علم حقیقی کہا جاتا ہے لان ضوابطه لا تتبدل بتبدل الادیان والازمان مثلاً یہ ضابطہ کہ سالبہ کلیہ تنعکس کنفسها عکسا مستوی یہ کبھی تبدیل نہیں ہوگا۔ وهکذا سائر ضوابطه اقرباء الروعیه الروعیة منسوب الی الروع بمعنی القلب صفة لموصوف محذوف ای العلوم القلبیة العقلیة الیقینیة وقس علیه اخلاء الروعیه واقرباء العقلیة الاخلاء جمع خلیل مصفاة صیغة مبالغة من الصفا قوله رأیت الطالبین اشارة الی علة تصنیف الشرح هذا الوطر ای المقصود شرحا مفعول به لقوله سألنی ریثم به ای قصد به هذا اشارة الی کیفیة الشرح المصنفه عاریا ای خالیا عن اباطیل المدارك السوداویه ای عن اباطیل العقول المریضة بمرض السودا تشویشات ای تخلیطات طورة ای شانه القول الناصح ای القول الخالص تقویم درست کردن ابالغ اتمام غرائب الاشارات غرائب جمع غریبة فیه اضافة الصفة الی الموصوف وقس علیه عجائب المرموزات با تطویل المخل اتنا طویل جو فہم مقاصد میں موجب خلل ہو جائے دوسرا نسخہ مخل ہے

besturdubooks.wordpress.com

یعنی جو ملال میں ڈال دے۔ القصیر۔ المذل اتنا مختصر جو فہم مقاصد میں ذلیل وعاجز کردے۔

قولہ سبحانہ الضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ لکونہ مستحضرا فی قلب المومن او لشہرتہ علی الالسنۃ او لذکرہ فی التسمیۃ والمقصود من لفظ سبحان اما اظہار العبودیۃ واعتقاد التقدیس او انشاء نسبۃ القدس الی اللہ تعالیٰ قولہ السبحان اما مصدر الخ

لفظ سبحان کے متعلق تین قسم کی تحقیقات ہیں (۱) باعتبار صیغہ کے (۲) باعتبار معنی کے (۳) باعتبار استعمال کے تحقیق اول شرح اور حاشیہ دونوں میں ذکر کی اور تحقیق معنوی مندرج فی بحث الصیغہ ہوجاتی ہے۔ اور تحقیق استعمالی مذکور فی الحاشیہ ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ سبحان میں باعتبار صیغہ کے احتمالات ثلثہ ہیں (۱) مصدر۔ (۲) اسم مصدر۔ (۳) علم مصدر۔ اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پر جاری ہو تو وہ مصدر کہلاتی ہے جیسے سَبَحَ سبحانا مصدر اور اس کے ناصب میں توافق بحسب المادہ والباب شرط ہے۔ اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پر جاری نہ ہو بلکہ کسی دوسرے فعل پر جاری ہو تو وہ اس فعل کے لئے اسم مصدر کہلاتی ہے یعنی فعل اور حدث میں تغایر بحسب الباب ہو تو یہ حدث اسم مصدر ہوگی جیسے سبّح (بالتشدید) سبحانا تو سبحان اسوقت اسم مصدر ہوگا یعنی المصدر فی ہذا الاستعمال ہو التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر یا جیسے انبتہ اللہ نباتا تو نباتا بھی انبت کے لئے مصدر نہیں قرار پائے گا بلکہ اسم قائم مقام مصدر ہوگا۔ اور چونکہ سبحان کی استعمال غیر منصرف بھی ہوتی ہے۔ تو اس عدم انصراف کے پیش نظر اس میں علمیۃ فرض کرلی جاتی ہے کیونکہ ایک سبب الف نون مزیدتان موجود ہے اور دوسرا سبب کوئی نہیں ہے لہذا علمیۃ برائے مصدر تسبیح قرار دیتے ہیں تاکہ دوسرا سبب موجود ہوسکے جیسے لفظ اسامۃ کو بوجہ عدم انصراف علم جنس قرار دیتے ہیں تاکہ تانیث کے ساتھ دوسرا سبب موجود ہوسکے اسی طرح سبحان کو علم مصدر قرار دیتے ہیں۔ قاضی مبارک صیغہ کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اما مصدر لفظ سبحان مصدر ہے۔ جیسے غفران مصدر ہے۔ اب اس احتمال پر سوال واقع ہوتا ہے کہ جب سبحان مصدر ہوا تو اس کے لئے فعل ناصب کیا مقدر ہوگا اگر وہ فعل جو اسی مصدر سے مشتق ہے یعنی سبح بالتخفیف کفتح مقدر کرتے ہیں جو کہ مصدر ہونے کے لئے شرط ہے تو پھر معنی تنزیہ وتقدیس کا نہیں ہوسکتا جو کہ یہاں مطلوب اور مقصود ہے کیونکہ سبح بالتخفیف کا معنی تیرنے کا آتا ہے۔ جیسے کلٌّ فی فلکٍ یسبحون اور یہ معنی بالکل تنزیہ کے منافی ہے۔ اگر سبّح بالتشدید جو کہ مشتق من التسبیح ہے مقدر کرتے ہیں تو پھر مصدر اور اس کے فعل عامل میں توافق نہ رہا اور سبحان اپنے سے فعل مشتق پر جاری نہ ہوا جو مصدر ہونے کے لئے شرط تھا۔ اس سوال کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ فعل سبح بالتخفیف مقدر کیا جائے گا اور اس کا معنی

besturdubooks.wordpress.com

مطابقی جو منافی تنزیہ ہے مراد نہیں ہے بلکہ معنی التزامی یعنی بُعد اور دوری مراد ہے سبح اللہ سبحانا کا معنی مرادی ہوگا
بعد اللہ تعالیٰ بُعدًا عن العیوب والنقائص تنزیہ وتقدیس اسی بعد عن العیوب کا نام ہے۔ جواب ثانی جس کیطرف
قاضی مبارک نے اشارہ فرمایا فالمعنی سبّحت سبحانہ اس کی توضیح میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ سبحان
مصدر اور اس کا فعل ناصب سبّح بالتشدید ہے جو کہ بمعنی تنزیہ وتقدیس ہے ، اور توافق بین المصدر و فعلہ
الناصب صرف سیبویہ کے نزدیک شرط ہے جس کو جمہور تسلیم نہیں کرتے جیسے انبتہ اللہ نباتا تو ہم مذہب
جمہور کا اتباع کرتے ہیں۔ صیغہ بھی مصدر کا اور معنی تنزیہ کا ثابت ہوا دوسرا یہ کہ قاضی اشارہ کرتے جارہا
ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے۔ کیونکہ اس کو فعل سبّح بالتشدید پر جاری کیا جو سبحان سے مشتق نہیں ہے۔ تو
سبحان کو اپنے سے غیر مشتق فعل پر جاری کرکے اسم مصدر ہونے کی طرف اشارہ کیا اور توافق بین اسم
المصدر و فعلہ الناصب شرط نہیں ہے لہٰذا اشکال مرتفع ہو جاتے گا۔

(تنبیہ) فالمعنی سبّحت سبحانہ یہ حاصل معنی کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حقیقت تقدیر کیونکہ
بوقت ذکر فعل سبحان کی استعمال بالاضافہ نہیں ہو سکتی اگر حقیقت تقدیر ہوتی تو سبّحت اللہ سبحانا کہنا چاہئے
تھا۔ او علم للمصدر یہ علم مصدر ہونے کے احتمال کو پیش کر دیا یعنی تسبیح مصدر کے لئے سبحان علم ہے
جیسے عثمان رجل مخصوص کے لئے اور اس احتمال کے ساتھ عدم توافق کا اشکال بھی مرتفع ہو جائے گا کیونکہ
شرط توافق بین المصدر والفعل تھی نہ بین علم المصدر والفعل المقدر فتامل

قولہ فی الحاشیہ ۔ السبحان اما مصدر لا یکاد یستعمل الخ اس عبارت میں تحقیق استعمالی
کی تصریح کردی کہ اس کی استعمال بالاضافۃ شائع وذائع ہے اور اس کے ساتھ احتمال علمیت کے مرجوح
ہونے کی طرف اشارہ کر دیا کیونکہ نص مشہور ہے۔ کہ الاعلام لا یضاف اور اس کے ساتھ احتمال مصدریت
کی تقویت و تائید ہو جائے گی۔ اور اسمیں مزید اشارہ ہے الی وجوب حذف الفعل فی الاستعمال کیونکہ فعل کے
ذکر سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق فاعل کے ساتھ من حیث الصدور ہے اور مفعول کے ساتھ من حیث الوقوع
ظاہر کیا جاتا ہے۔ جب مصدر کی اضافت الی الفاعل یا الی المفعول ہوگی تو جو فائدہ فعل کے ذکر کرنے سے حاصل
ہوتا تھا وہ اسی اضافت سے حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا فعل کا ذکر کرنا مستدرک ہو جائے گا اس لئے ذکر فعل ممنوع اور
حذف واجب ہو جاتا ہے۔ وقال سیبویہ یقال سبّحت اللہ تسبیحا وسبحانا الخ اس قول کے نقل
کرنے سے اسم مصدر ہونے کی تصریح مقصود ہے بعض حضرات نے اس قول کو استعمال بالاضافۃ کے لئے موجب نقض
قرار دیا ہے کہ سیبویہ کے قول میں لفظ سبحان بغیر الاضافۃ مستعمل ہے لیکن صورۃ نقض صحیح نہیں ہے کیونکہ قاضی کی مراد
استعمال بالاضافۃ عند حذف الفعل الناصب ہے اور قول سیبویہ میں تو فعل مذکور ہے فلا نقض قد اجری

علمًا للتسبیح بمعنی التنزیہ لا یکاد یستعمل الا مضافًا پر اعتراض واقع ہوتا تھا اسی کا جواب دینا مقصود ہے۔ حاصل اعتراض یہ کہ لا یکاد یستعمل الخ سے ایک تو استعمال بالاضافۃ کا شیوع معلوم ہوتا ہے اور دوسرا احتمال علمیت کی ارجحیت قول اعشیٰ کے ساتھ یہ دونوں چیزیں محل اعتراض ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ قول اعشیٰ میں لفظ سبحان بغیر الاضافۃ مستعمل ہے۔ اور فعل ناصب بھی محذوف ہے کیونکہ اس کی اضافۃ بسوئے علقمہ نہیں ہو سکتی ورنہ بجائے ہجو علقمہ کے اس کی تنزیہ وتقدیس ثابت ہو جائے گی جو مقصود شاعر کے خلاف ہے ثانیاً یہ کہ سبحان اور علقمہ کے درمیان لفظ من کا فاصلہ ہے اور فصل بین المضافین ممنوع ہے کیونکہ ان کے درمیان شدید اتصال ہوتا ہے، اور اسی طرح علمیت کے مرجوح ہونے پر بھی اعتراض بقول اعشیٰ وارد ہوتا ہے وہ اس طرح کہ قول اعشیٰ میں لفظ سبحان بلا تنوین مستعمل ہے اور سلب تنوین کے تین اسباب ہوتے ہیں ایک اضافۃ وہ یہاں نہیں ہو سکتی وقد مضیٰ وجہہ دوسرا سبب الف لام ہوتا ہے وہ بھی لفظ سبحان میں یہاں موجود نہیں۔ تیسرا سبب عدم انصراف ہے اور وہی اسی مقام پر متعین ہے اور سبحان کے اندر صرف ایک سبب الف نون مزیدتان موجود ہے۔ اور دوسرا سبب بغیر علمیت کے اور کوئی نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ احتمال علمیت کو مرجوح قرار دینا غلط ہے۔ ورنہ اعشیٰ جیسا فصیح شاعر اس کو بطور علمیت استعمال نہ کرتا اس اعتراض کے قاضی نے دو جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ قد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزیہ علی الشذوذ تسلیم کر لیا گیا کہ یہاں سبحان کی استعمال بطور علمیت کے ہوئی ہے لہذا غیر منصرف ہونیکی وجہ سے تنوین مسلوب ہوئی اور الاعلام لا تضاف کی بنا پر استعمال بالاضافۃ نہیں ہوئی لیکن یہ استعمال ہے علی الشذوذ اور شاذ استعمال کیوجہ سے شائع ذائع پر اعتراض واقع نہیں ہو سکتا لہذا مرجوحیت علم اور استعمال بالاضافت جو شائع ہے محل اعتراض نہیں ہوں گے۔ بمعنی التنزیہ سے اشارہ کیا کہ تسبیح بمعنی التنزیہ کا علم ہے اور تسبیح بمعنی قال سبحان اللہ کیلئے علم نہیں ہے ورنہ پھر یہ سبحان علم للتسبیح بمعنی قال سبحان اللہ ہوگا پھر یہ سبحان بھی اسی طرح بمعنی مذکورہ ہوگا علم جبراً تسلسل لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے قیل تقدیرہ سبحان علقمہ دوسرا جواب دے دیا حاصل یہ کہ یہاں بھی اس کی استعمال بالاضافۃ ہے لہذا سلب تنوین کا سبب اضافۃ ہے۔ عدم انصراف نہیں اور جب استعمال بالاضافۃ ہے تو نہ استعمال پر اعتراض ہو سکتا ہے نہ علمیت ثابت ہو سکتی ہے۔ البتہ استعمال بالاضافۃ ہونے کی دو صورتیں پیش کر دیں ایک سبحان علقمہ یعنی اضافۃ بطرف علقمہ ہے اور اس سے اسکی مدح جو خلاف ہجو ہے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اضافۃ علی سبیل التحکم والاستھزاء ہے جیسے فبشرھم بعذاب الیم ہے باقی رہا لفظ من کا فاصلہ تو اسکا جواب من مزیدۃ کہہ کر دے دیا یعنی لفظ مزیدہ کا فاصلہ بین المضافین جائز ہے جیسے انما الاجلین میں لفظ ای مضاف الی الاجلین ہے اور ان کے درمیان ما زائدہ کا فاصلہ موجود ہے دوسری صورت قیل اصلہ سبحان اللہ سے پیش کر دی یعنی اسکی استعمال بالاضافۃ ہے اور مضاف الیہ علقمہ نہیں جو موجب اعتراض ہے بلکہ لفظ اللہ ہے جو مقدر ہے البتہ اس ثانی صورت پر خود اعتراض کر دیا بقولہ ورد علیہ یعنی تقدیر مضاف الیہ کی صورت میں مضاف مبنی علی الضم ہوتا ہے۔ جیسے

besturdubooks.wordpress.com

قبلُ اور بعدُ میں یا مضاف کے آخر میں تنوین بعوض مضاف الیہ لائی جاتی ہے جیسے حینئذٍ میں ثانیاً مضاف الیہ کے عوض مضاف کے شروع میں الف لام لایا جاتا ہے جیسے علّم آدم الاسماء ای اسماء المسمیات اس ثالث وجہ کا قاضی نے ذکر نہیں کیا اور یہاں ان وجوہات تقدیریہ میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے فتأمل سے اشارہ الی الجواب کردیا کہ ضرورۃ شعریہ کی وجہ سے یہ مقتضیات پورے نہیں ہوسکے ما اعظم شانہ حال من ضمیر سبحانہ بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ انما قدر القول لان الجملۃ الحالیہ وجب ان تکون خبریہ کما صرح بہ النحویون وھذہ الجملۃ انشائیۃ لایقع حالاً الا بتاویل لیس من افعال التعجب لان ما افعلہ وافعل بہ الخ

بعض حضرات نے ما اعظم شانہ کو فعل تعجب سے بنایا لیکن قاضی مبارک کے نزدیک فعل تعجب قرار دینا مناسب مقام تنزیہ نہیں ہے جسکی وجہ قاضی نے لفساد المعنی سے پیش کردی کیونکہ ما افعل جو فعل تعجب کا ہے اس میں تراکیب ثلاثہ علی اختلاف المذاہب کی جاتی ہیں (۱) سیبویہ کے نزدیک ما موصوفہ بمعنی شئی عظیم مبتدا ہے اور مابعد اسکی خبر اور شانہ بالنصب مفعول ہوگا۔ اعظم کا اور معنی ہوگا شئی عظیم اعظم شانہ یعنی شئی عظیم نے معظم کردیا شان الٰہی کو (۲) اخفش کے نزدیک ما موصولہ ما بعدہ صلہ موصول وصلہ مل کر مبتدا اور شئی عظیم خبر محذوف اور تقدیر عبارۃ عند الاخفش الذی اعظم شانہ شئی عظیم (۳) فراء کے نزدیک ما استفہامیہ مبتدا اور اعظم شانہ خبر اور جواب استفہام شئی عظیم محذوف ہے تقدیرہ ای شئی اعظم شانہ جوابہ شئی عظیم تراکیب مذکورہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت شان ذاتی نہیں ہے بلکہ کسی اور شئی عظیم سے مستفاد ہے اور حادث ہے یہ تنزیہ وتقدیس کے منافی ہے اور اسی طرح افعل بہ یعنی اعظم بشانہ جو فعل تعجب کا دوسرا صیغہ ہے وہ بھی مقام تنزیہ کے مناسب نہیں کیونکہ اخفش کے نزدیک مجرور بالباء مفعول ہے فمعناہ صیّر یا مخاطب شانہ ذا عظمتہ والمجرور فاعل والباء زائدۃ عند سیبویہ اعظم صورۃ امر معناہ الماضی فمعناہ صار شانہ ذا عظمتہ ہذا یفید حدوث عظمتہ شانہ

جو لوگ اسکو فعل تعجب قرار دیتے ہیں انہوں نے اس اشکال کے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ مفہوم جو تراکیبِ مذکورہ سے مستفاد ہوتا ہے یہ تعجب انکاری کا ہے۔ اور ہم اس مقام پر تعجب تحیری لیتے ہیں یعنی عظمتِ شان میں غور وفکر کرنیوالا متحیر ہو کر بے ساختہ بولتا ہے ما اعظم شانہ اس سے اظہارِ تحیر کرتا ہے قاضی نے لایناسب کہہ کر اسے بھی رد کر دیا اصل بات یہ ہے کہ فعل تعجب کا وضعی اور حقیقی مفہوم تعجب انکاری ہے لان فعل التعجب وضع لانکار ما یتعجب منہ ونُدرتِہ وقوعہ اور متبادر الی الفہم مفہوم وضعی ہوتا ہے لہذا استفادہ عظمت مفہوم متبادر الی الفہم ہوگا۔ فلا یکون اذاً یسدّ یاجوج طغیان الوھم عن الفساد فلا یناسب فعل التعجب مقام التنزیہ ہل استفہام بغیر صیغۃ التعجب اور اعظم صیغہ ماضی بغیر تعدیہ شانہ مرفوع علی الفاعلیۃ جس کا معنی یہ ہوگا رکس قدر بلند اور عظیم ہے شان اس کا وھذا الاستفہام لیس للتردد والشک حتی یرد علیہ ان

besturdubooks.wordpress.com

قائلہٗ متردد وشاکٌ فی عظمۃ الباری تعالیٰ بل ھذا لاستفہام لتعجیب المخاطب واظہار العجز عن ادراک عظمۃ شانہ وان العقل لایصل الی ادراک عظمتہ کمافی نحو ما ادراک ما یوم الدین وفی ھذا القول تراکیب اُخر علی تقدیر ان یکون لفظ الشان مرفوعًا فکلمۃ ما موصولۃ اوموصوفۃ واعظم شانہ صلۃ اوصفۃ والموصول والموصوف مع الصلۃ والصفۃ مبتداء والجمل الاٰتیۃ من قولہٗ لایحد ولایتصور ولایتہم وغیرھا اخبار اولفظ ما استفہامیۃ بمعنی ای شیئ مبتداء واعظم شانہ خبر والجمل الاٰتیۃ جواب الاستفہام قولہ لایحد یحتمل ان یکون وصفا مبینا لکیفیۃ الشان لفظ یحتمل کے ساتھ اشارہ کردیا لایحد کا ترکیبی تعلق بجائے ضمیر کے شان کے ساتھ جوڑنا خلاف ظاہر ہے اور صرف ایک احتمالی امر ہے بوجوہ متعددۃ اوّلاً یہ ترکیب سوق خطبہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ خطبہ میں توصیف ذات پیش کیجاتی ہے لاتوصیف الاوصاف والشیون ثانیاً یہ ترکیب فقرہ سابقہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ فقرہ سابقہ سبحانہ مااعظم شانہ متعلق بذات الواجب ہے نہ باوصاف الواجب ثالثاً یہ ترکیب براعۃ استہلال کے بھی منافی ہے کیونکہ جب لایحد کا تعلق ضمیر کے ساتھ ہوگا جو کہ راجع الی اللہ تعالیٰ ہے۔ تو حد کا معنی اصطلاحی مراد ہوگا جو کہ براعۃ استہلال کے مناسب ہے اگر اس کا تعلق شان کے ساتھ ہو تو حد کا مفہوم اصطلاحی نہیں ہوسکتا بلکہ لغوی مراد ہوگا۔ کما سیاتی رابعًا یہ ترکیب مصنف کی پیش کردہ تعلیل کے بھی منافی ہے۔ وہ اس کی علت پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں لانہ بسیط ذھنا وخارجا یہ تو باری تعالیٰ کے متعلق ہے لہٰذا اس کا معلل لایحد بھی باری تعالیٰ کے متعلق ہونا چاہئے قاضی مبارک نے لایحد کو وصف مبین لکیفیۃ الشان کہا ہے تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ لایحد جملہ ہے جو کہ حسب ضابطہ بحکم نکرہ ہے اور لفظ شان مضاف الی الضمیر ہونیکی وجہ سے معرفہ ہے تو نکرہ صفت معرفہ نہیں ہوسکتا کیونکہ موصوف وصفت میں تطابق بین التعریف والتنکیر شرط ہے فاجاب القاضی بقولہ فی الحاشیۃ لیس المراد الخ حاصل جواب یہ کہ وصف سے ترکیبی اور نحوی وصف مراد نہیں بلکہ وصف معنوی بمعنی مفہوم قائم بالغیر مراد ہے جو نعت نحوی اور حال اور مفعول ثانی ذثالث علمت واعلمت کو شامل ہے۔ اور اس مقام پر وصف سے مراد حال ہے۔ جیسے کہ لفظ مبینا لکیفیۃ الشان تعیین مراد کی طرف اشارہ کررہا ہے۔ کیونکہ ہیئت وکیفیۃ بیان کرنا حال کا کام ہے روصف کا کمایدل علیہ تعریف الحال بماییّن ھیئۃ الفاعل اوالمفعول بہ باقی رہا یہ سوال کہ صراحۃً حال کا لفظ کیوں نہیں بولا تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ احوال میں اغلب حال منتقلہ متجددۃ ہوتا ہے پھر عدم تحدید شان جو عظمتہ پر دال ہے یہ قابل انتقال اور متجدد ہوکر مختص بزمان دون زمان ہوجاتی جو کہ خلاف مقصود ہے وابعض قیل فی جوابہ انا لانسلم انّ لفظ الشانِ معرفۃٌ لتوغلہ فی الابھام لایستفید التعریف بالاضافۃ مثل کلمۃ غیر قولہ لایحیطہ عقل

besturdubooks.wordpress.com

یہ جواب ہے اس سوال کا کہ شان سے مراد صفات باری تعالیٰ ہیں اور عند المتکلمین صفات کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقیہ جو مقولہ کیف میں درج ہیں اور دوسری اضافیہ جو مقولہ اضافت میں مندرج ہیں اور مقولات اجناس عالیہ ہیں تو صفات کے لئے جنس ثابت ہوتی اور کل ما لہ جنس لہ فصل کے حسب ضابطہ ان کے لئے فصل بھی ہوگا۔ اور حد تو جنس وفصل کے ساتھ ہوا کرتی ہے لا یحد کے ساتھ نفی تحدید عن شان اللہ تعالیٰ کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ جواب دیا لا یحیطہ عقل یعنی یہاں حد اصطلاحی کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ حد لغوی باعتبار اپنے لازم کے منتفی ہے لان الحد اللغوی هو الطرف والنهاية واللازم له الاحاطة یعنی یہ بتلانا مقصود ہے کہ عقل اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو احاطہ نہیں کر سکتا پھر سوال واقع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف قدیمہ جن کے بارہ میں نزاع واختلاف ہے وہ کل سات آٹھ ہیں کما ہو مذکورہ فی علم الکلام پھر نفی احاطہ کیسے فاجاب بقوله من حيث ان له ما فی السمٰوٰت الخ یعنی نفی احاطہ باعتبار آثار الاوصاف ہے یعنی اوصاف کے آثار ونتائج لا تحد ولا تحصی ہیں عقل کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ کذا قوله لا يتصور ولا يلتج جب یہ دونوں جملے ترکیبًا متعلق بلفظ الشان ہوں تو ان کا مقصد بھی یہی ہوگا کہ عقل کو اتنا بساط نہیں ہے کہ تفصیلًا انکا پورا تصور کر سکے یا ان کے نتائج تک پہنچ سکے کیونکہ ادراک اور قیاس کے احاطہ سے باہر ہے۔ ای برتر از قیاس وگمان وہم۔ ای برتر من حیث الذات وز ہر چہ گفتہ اند شنیدیم وخواندہ ایم ہذا المصرع فی الصفات یعنی آپ کے اوصاف کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہی ہم نے سنا اور پڑھا ہے اسکی پوری حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں تو یہ شعر جیسے برتری ذات ثابت کرتا ہے اسی طرح برتری اوصاف بھی اس لئے یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ استشہاد تام نہیں ہے کیونکہ مقصود برتری صفات تھی اور شعر برتری ذات پر دلالت کرتا ہے علاوہ ازیں اس رباعی کا شعر ثانی تو نص فی الاوصاف ہے "دفتر تمام گشت بپایاں رسید عمر۔ ما ہمچنیں در اول وصف تو ماندہ ایم" اور قاضی کی رباعی بتمامہا ہے لہذا استشہاد اتم واکمل ہے ولنعم ما قیل شعر...

یا من علا من فکرة کل قائس وعن کل قول فی الشفاہ وا لسمع

قوله قال فی الحاشیه لانه بسيط ذهنا وخارجا الخ جب لا یحد کا تعلق اس ضمیر کے ساتھ ہو جو لفظ شان کے ساتھ متصل اور راجع الی اللہ تعالیٰ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی حد نہیں ہو سکتی اور حد کے اسوقت دو مفہوم ہوں گے ایک حد منطقی جو جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے۔ ان کو اجزائے حدیہ تالیفیہ کہا جاتا ہے دوسرا حد لغوی جو بمعنی الطرف والنہایۃ ہے جو مقادیر اور کمیات میں پائی جاتی ہے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم ہے اور کمیات مقادیر تحلیل وتقسیم کو قبول کرتے ہیں جو اجزا تحلیل مقدار سے نکلتے ہیں ان کو اجزائے تحلیلیہ مقدار کہا جاتا ہے یہاں حد کے دونوں معانی کی نفی مطلوب ہے اور مصنف نے بھی عام تعلیل لانہ بسیط پیش کر دی کیونکہ بساطۃ بمعنی نفی الاجزاء مطلقًا تالیفیۃ کانت او تحلیلیۃ مراد ہے چنانچہ شارح دونوں قسم کے اجزا کو باطل کر رہا ہے اذ الا یتصور له تعالیٰ

besturdubooks.wordpress.com

سے اجزائے تالیفیہ کا اور وایضاً لا یتصور رتعالے سے اجزائے تحلیلیہ کا ابطال مقصود ہے۔

(ابطال اجزائے تالیفیہ) اجزائے عدیہ تالیفیہ دو قسم ہیں ایک ذہنیہ جو کہ جنس وفصل ہیں انکو اجزائے اتحادیہ اور اجزائے محمولہ کہا جاتا ہے ایک تو یہ آپس میں متحد بحسب الوجود ہوتی ہیں اور اسی طرح متحد مع الکل بھی اور ایک دوسرے پر محمول اور محمول علی الکل بھی ہوتی ہیں جیسے انسان کے لئے جنس وفصل حیوان ناطق ہیں ان کا وجود ایک دوسرے سے جداگانہ نہیں ہوتا اور ان کا آپس میں اور علی الکل حمل بھی جاری ہوتا ہے دوسرا قسم اجزائے خارجیہ خواہ ان سے ترکیب اتحادی ہو جیسے ترکیب جسم صورۃ و ہیولیٰ سے اس ترکیب خارجی اور ترکیب ذاتی جو جنس وفصل سے ہوتی ہے ان کے درمیان تلازم ہے کیونکہ جنس وفصل اور ہیولیٰ وصورۃ کے مابین فرق صرف اعتباری ہے نہ ذاتی کما بیّن فی السلم یا ترکیب انضمامی ہو جیسے بیت من السقف والجدران یہاں ہر قسم کے اجزا کی نفی مطلوب ہے جیسا کہ شارح نے حاشیہ میں اسکی تعمیم کردی ہے۔ لانہا اما واجبات حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالے کے لئے اجزائے عدیہ تالیفیہ ہوں تو خالی نہیں کہ وہ اجزاء واجبات ہوں گی یا ممکنات شق اول باطل ہے کیونکہ واجبات کے لئے ضروری ہے کہ منفصلۃ الہویۃ ہوں یعنی انکا تشخص اور وجود استقلالی اور انفرادی ہوتا ہے وہ کسی کے ساتھ اتحاد بحسب الوجود والتشخص اختیار نہیں کرتا تو اس سے لازم آیا کہ یہ اجزائے عدیہ ذہنیہ نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے ذہنیہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد بحسب الوجود والتشخص ہوتے ہیں۔

بناءً علی الاتحاد بین الوجود والتشخص وایضاً علی التساوق بینہما مستغن بعضہا عن بعض یعنی واجبات کا خاصہ ہے کہ ان کے اندر ایک دوسرے سے استغنا ہوتا ہے وجوب اور افتقار میں پورا تضاد ہے واجب کبھی کسی کیطرف احتیاج نہیں رکھتا تو اس سے یہ لازم آیا کہ یہ اجزائے خارجیہ بھی نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے خارجیہ سے ترکیب اس وقت ہو سکتی جب ان کے مابین افتقار اور احتیاج ہو جیسا صورت وہیولی کے مابین افتقار و احتیاج ہوتا ہے اگر افتقار بین الاجزاء نہ ہو تو اس سے حقیقت واحدہ متصلہ حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ اجتماع ہوا ایسے اشیاء کا جن کے مابین کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ ہر ایک جز کا وجود بدون الجزء الآخر ہو سکتا ہے۔ تو اس صورت میں حقیقۃ متصلہ حاصل نہیں ہو سکتی تو اس سے معلوم ہوا کہ واجبات نہ اجزائے ذہنیہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ اجزائے خارجیہ ہونے کی لہذا یہ شق باطل ہے۔ علی انہا بسائط یہ واجبات کے اجزاء خارجیہ نہ ہوسکنے کی دوسری دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ پھر ان اجزائے واجبہ کی طرف نظر منعطف کی جائے کہ یہ بسیط ہیں یا مرکب اگر شق ثانی ہو تو پھر ان کے اجزائے واجبہ کیطرف توجہ کریں کہ بسیط ہیں یا مرکب اگر مرکب ہونے کی شق اختیار کرتے ہیں تو تسلسل آجائے گا جو کہ باطل ہے اس سے بچنے کی خاطر آپ شق بساطۃ اختیار کرنے پر مجبور ہو جائیں گے تو آخر کار آپ کو واجب کی بساطۃ تسلیم کرنی پڑی بہتر تھا کہ ترجیح بلا مرجح سے بچتے ہوئے ابتداً واجب تعالی کو بسیط غیر مرکب تسلیم کر لیتے اس دلیل کو اجزائے ذہنیہ میں جاری نہیں کیا جاتا کیونکہ اجزائے ذہنیہ تو انتزاعیہ ہوتے ہیں اور تسلسل انتزاعیات میں باطل نہیں ہو سکتا لاتسلسل فی الانتزاعیات باقی رہا یہ سوال کہ

besturdubooks.wordpress.com

اجزائے ولیہ کی بساطت تو ثابت ہوگئی لیکن توحید تو رخصت ہوگئی کیونکہ یہ اجزا کم از کم دو تو ضرور ہی ہوں گی تو منیہ میں اس کا جواب دیا کہ ہمارا مقصود بساطۃ ثابت کرنا تھا باقی رہی توحید وہ بھی ختم نہیں ہوئی اس کے ثابت کرنے کے لئے براہین قطعیہ علم الکلام میں موجود ہیں فلیطلب ۔ قولہ او ممکنات یہاں سے اجزائے حدیہ تالیفیہ کے ممکنات ہونے کو باطل کر رہا ہے ھالکۃ الذات ای غیر ضروری التقرر بالذات الحقیقۃ ای غیر ضروری الوجود لان الحقیقۃ عبارۃ عن الماھیۃ بحسب الوجود خلاصہ یہ کہ ممکن کا تقرر بھی ضروری نہیں اور اسکا وجود ضروری ہے بلکہ اس کا تقرر اور وجود دونوں جائز العدم ہیں فکیف یتقوم بھا الحق المحض کیونکہ جس طرح انعدام جز انعدام کل کا متقاضی ہوتا ہے اسی طرح جواز العدم علی الجزء تقاضا کرتا ہے جواز العدم علی الکل کا تو ایسے اجزاء سے ترکیب واجب کیسے ہوسکے گی ورنہ واجب تعالیٰ جائز العدم ہو کر واجب نہیں رہ سکتا بلکہ ممکن ہو جائے گا۔ وھھنا احتمالات اُخر الاوّل امتناع جمیع الاجزاء والثانی امتناع البعض وامکان البعض والثالث امتناع البعض ووجوب البعض والرابع امکان البعض ووجوب البعض لما کان بطلان الثلثۃ الاوّل ظاھرًا ضرورۃ استلزام امتناع الجزء امتناع الکل وبطلان الرابع یظھر من ابطال امکان الاجزاء لم یتعرض لذکرھا وایضًا لا یتصور لہ تعالیٰ اجزاء یحل الخ حد اصطلاحی کی نفی کر لینے کے بعد باری تعالیٰ سے حد لغوی بمعنی الطرف والنھایۃ کی نفی کرنا چاہتا ہے حد بمعنی الطرف والنہایہ مختص بالمقادیر والکمیات ہے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم کہلاتی جاتی ہے اور مقادیر و کمیات کی مدار انحلال اور انقسام پہ ہے کیونکہ ہر کم و مقدار قابل انقسام ہوتا ہے خواہ یہ انقسام قطعی و کسری ہو یا فرضی اور وہمی اور اس انحلال و انقسام سے جو حصص نکلتے ہیں ان کو اجزائے تحلیلیہ مقداریہ کہا جاتا ہے ۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اجزائے تحلیلیہ کی باری تعالیٰ سے نفی کی جائے تاکہ اس کی نفی سے کمیۃ مقداریہ کا انتفاء از باری تعالیٰ ہو، اور انتفاء کمیۃ سے انتفاء طرف و نہایۃ ہو جائے گا جو کہ حد لغوی کا مفہوم تھا اور بساطۃ کاملہ ثابت ہو جائے گی فعلم من ھذا ان قول البعض من الافاحش ھھنا ابطال الاجزاء المقداریۃ " من الافاحش قولہ فانھا بین صرافۃ القوۃ الخ باری تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کی نفی کرنے کے لئے یہ دلیل اوّل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجزائے تحلیلیہ نہ خالص بالقوہ ہیں اور نہ خالص بالفعل بلکہ ان دونوں کے بین بین ہیں۔ وجہ اس کی یہ کہ جو خالص بالقوہ ہوں وہ پوری طرح معدوم ہوتی ہیں ان اجزا کو معدوم تو نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ اجزاء قضیہ موجبہ خارجیہ صادقہ کے لئے موضوع بنتی ہیں جیسے ایک سلاخ متصل کا کچھ حصہ گرم ہو اور کچھ بارد تو بعضہا حار و بعضہا بارد صادق آجائے گا۔ اور یہی جز تحلیلی ہے اور قضیہ موجبہ کا صدق وجود موضوع کا ظرف صدق میں متقاضی ہوتا ہے ۔ تو معلوم ہوا کہ یہ اجزاء معدوم نہیں ہیں اور اسی طرح محض بالفعل بھی نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہیں کیونکہ حکما ہر مقدار و جسم کی تحلیل و تقسیم لاالی نہایت کے قائل ہیں ورنہ تو جزء لا تتجزی لازم آجائے گی جو ان کے نزدیک باطل ہے اب اگر یہ اجزاء خالص بالفعل ہوں تو لازم آتا ہے کہ ہر جسم اجزائے مقداریہ غیر متناہیہ بالفعل پر مشتمل ہو اور یہ بداھۃً باطل ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ ہر جسم غیر متناہی فی الحجم والمقدار ہو حالانکہ بلا شبہ باطل ہے جب یہ اجزاء بین القوۃ والفعل ہوئیں تو باری تعالیٰ کے ساتھ ان کا کسی قسم کا تعلق نہیں ہوسکتا کیونکہ واجب تعالیٰ کا وجوب باعتبار تقرر اور وجود کے فعلیتِ صرفہ کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کے کمالِ ذات اور کمالِ وجود کے ساتھ جو اشیاء متعلق ہوں وہ بالقوۃ ہوسکتی ہیں نہ قابلِ انتظار قولہ وایضاً ھی لذوات ھیولانیۃ دلیل ثانی لابطال الاجزاء التحلیلیۃ عن اللہ تعالیٰ حاصل اس کا یہ ہے کہ اجزائے تحلیلیۃ بعد از انحلال والانفصال الجسم پیدا ہوتی ہیں، اور جسم کی تالیف عند الحکما ہیولیٰ اور صورۃ جسمیہ سے ہوتی ہے صورۃ جسمیہ تو فی ذاتہا اتصال رکھتی ہے کیونکہ یہ جوہر متصل ہے تو قابل انفصال نہیں ہوسکتی کما ثبت فی الحکمۃ بان بقاء القابل بماھیتہ ولوازمہ مع المقبول شرط اگر یہ انفصال کو قبول کرے تو صورۃ جسمیہ کا اتصال جو اس کا لازم ہے مع الانفصال المقبول باقی نہیں رہ سکتا۔ ورنہ اجتماع ضدین لازم آجائے گا۔ لہٰذا قابل انفصال صرف ہیولیٰ ہی ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ ہیولیٰ سے منزہ اور مقدس ہے لہٰذا وہ انحلال و انفصال سے متعالی اور برتر ہے تو اجزائے تحلیلیہ نہیں نکلیں گی۔ جب اجزائے تحلیلیہ نہ ہوتے تو کمیۃ اور مقداریۃ نہیں ہوگی تو حد بمعنی الطرف والنہایۃ نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ مختص بالکمیات والمقادیر ہے لہٰذا حد لغوی کی نفی صحیح اور درست ہوگی اور بساطۃ کاملہ ثابت شد ھذا ھو المراد قولہ اعلم انہ تعالیٰ کما ھو احدی الذات الخ یہ کلام مستانف ہے جس کو پہلے مقصود میں کوئی دخل نہیں البتہ ایک سوال کا جواب بطور جملہ مستانفہ کے دیا جا رہا ہے سوال یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے تو جزء تالیفی اور تحلیلی نہیں ہوسکتی کیا اللہ تعالیٰ کسی اور شئی کے لیے جزء تالیفی یا تحلیلی بن سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ جیسے اللہ تعالیٰ واحد ذات ہے نہ اس میں کثرۃ بالفعل ہے یعنی اس کے اجزائے تالیفیہ نہیں ہیں اور نہ کثرۃ بالقوۃ ہے یعنی اس کے اجزائے تحلیلیہ نہیں ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ سے کوئی شئی متالف نہیں ہوسکتی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شئی کی جزء تالیفی نہیں ہوسکتا اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی شئی منحل ہوسکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی شئے کے لیے جزء تحلیلی نہیں ہوسکتا آخر حقیقت وحدانیہ کیسے تالیف اور تقوم اختیار کرسکتی ہے واجب تعالیٰ اور ممکن سے اور حقیقہ وحدانیہ کیسے تحلیل اختیار کرسکتی ہے واجب تعالیٰ اور ممکن کی طرف کیف تتقوم و تنحل الخ میں من جارہ اور اس کا مجرور متعلق ہے تتقوم کے ساتھ اور الیٰ مع مجرور متعلق ہے تنحل کے ساتھ من شیئ لا تقرر لہ مراد ممکن ہے لعلہ من الفطریات یہ مسئلہ تو فطریات میں سے ہے یعنی بدیہیات سے ہے محتاج الی الدلیل تو نہیں ہے۔ البتہ بطور تنبیہ کہا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کسی مرکب کے لیے جزء تالیفی خارجی بنے تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ مرکب حقیقی خارجی کے اجزائے تالیفیہ میں افتقار حلولی شرط ہے۔ اب اس مرکب کی ایک جزء تالیفی واجب ہو تو دوسری جزء بغیر ممکن کے اور کوئی نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر دوسری جزء بھی واجب

besturdubooks.wordpress.com

ہوتو تعدد وجباً لازم آئے گا جو باطل ہے اوراس کے علاوہ یہ صورت اِنما واجبات کی شق میں داخل ہوجاتی ہے جس کا بطلان واضح ہوچکا ہے۔ اور جزء کا ممتنع ہونا تو بداہۃً باطل ہے تو لامحالہ دوسری جزء ممکن ہوگی، تو اب اس صورت میں واجب تعالٰی تو بالکل افتقار اور احتیاج سے قطعاً منزہ ہے فضلاً عن ان یکون محتاجاً الی الممکن اب صرف جزءِ ممکنہ مفتقر الی الواجب بافتقار حلولی ہوگی اور واجب تعالٰی اس جزءِ ممکنہ سے مستغنی اور غیر محتاج ہوگا۔ اور جو حلول کنندہ محتاج الی المحل ہو وہ عرض ہوتا ہے۔ اور محل مستغنی عن الحال موضوع ہوتا ہے اور یہ ترکیب من الموضوع والعرض ہوجائے گی جو کہ باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیب حقیقۃ اعتباریہ میں شاید ہوسکے تو اور بات ہے حقائق واقعیہ اور نفس الامریہ میں تو قطعاً باطل ہے اوراسی طرح واجب تعالٰی کسی شئے کے لئے جزءِ تحلیلی بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اجزائے تحلیلیہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا کما مضیٰ تو پھر لازم آئے گا کہ واجب تعالٰی موجود بالفعل نہ ہو یہ لازم باطل ہے فکذا الملزوم۔ دوسری وجہ یہ کہ اجزائے تحلیلیہ آپس میں اور مع الکل متحد بحسب الوجود والحقیقۃ ہوتی ہیں چونکہ جزءِ ثانی ممکن ہے تو واجب تعالٰی کا اتحاد بالممکن بحسب الحقیقۃ لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اوراسی طرح ان اجزائے تحلیلیہ کے لئے جو کل ہے وہ اگر ممکن ہو تو واجب تعالٰی کا امکان لازم آئے گا۔ بناءً علی الاتحاد مع الکل اگر وہ کل واجب ہے تو واجب کے لئے اجزائے تحلیلیہ کا ہونا لازم آئے گا اوراس کا بطلان نفی حد لغوی میں واضح ہوچکا ہے۔ فَتَنَبَّہْ کہ اس سے اللہ تعالٰی کا کسی شئے کے لئے جزءِ ذہنی اور عقلی ہونا بھی باطل ہوجائے گا۔ لِاَنَّ الاجزاء الذہنیۃ متحدۃ فی الوجود ومحالٌ ان یتحد الواجب مع الجزء الممکن قولہ لایتصوّر علی صیغۃ المجہول فمعناہ ان اللہ تعالٰی لیس بمتصور یعنی اللہ تعالٰی کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ اگر تصور مطلق کی نفی مراد ہے تو غلط ہے کیونکہ باری تعالٰی محکوم علیہ بنتا ہے۔ لایجاب الصفۃ الثبوتیۃ ولسلب الصفات السلبیۃ کما یقال ان اللہ تعالٰی حیٌّ قادر ولیس بجسم اور محکوم علیہ جب تک متصور نہ ہو اس پر کسی قسم کا حکم نہیں ہوسکتا اور اگر علی الخصوص تصور بالکنہ کی نفی مطلوب ہے تو تحصیل حاصل ہے کیونکہ تصور بالکنہ بواسطۃ الذاتیات ہوتا ہے اور حد اصطلاحی کی نفی سے نفی ذاتیات ہوچکی ہے۔ اس سے تصور بالکنہ کی نفی بھی از خود ہوجاتی گی۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر تعیین مراد کرتے ہوئے کہا ای بالکنہ لامتناع التحدید ولا بکنہہ یعنی تصور مطلق کی نفی مراد نہیں۔ اور نہ صرف تصور بالکنہ کی بلکہ عام سے خاص اور خاص سے عام مُراد ہے یعنی تصوّر بالکنہ وبکنہہ کی نفی مراد ہے اور تصور بالکنہ کی نفی کا حوالہ امتناع تحدید پر کردیا اور بکنہہ کی نفی یہاں بالدلائل بیان فرمائی۔ اوّلاً اقسام تصور کی تفصیل سنئے اگر تصور شئی بالذاتیات کیا جاتے تو پھر خالی نہیں یا تو ذاتیات مرآۃ اور آلہ ہوں گی۔ ملاحظہ شئی کے لئے یا نہیں شق اوّل تصور بالکنہ ہے اور ثانی بکنہہ تصور بکنہہ کا یہی مفہوم معروف عندالناس ہے۔ اور اگر تصور شئی بالعرضیات ہو تو پھر یا تو عرضیات مرآۃ اور آلہ ہوں گی۔ اور مقصود بالذات وہی شئی ہو گی یا مرآۃ اور آلہ نہیں ہوں گی۔ بلکہ یہی عرضیات مقصود بالذات ہونگی۔ پہلی صورت تصور بالوجہ اور ثانی بوجہہ ہے۔ اب تصور بالکنہ کی نفی کا حوالہ امتناع تحدید پر کرنا اور بکنہہ کی نفی کو الگ طور پر بیان کرنا یہ تفریق قابل اعتراض ہے

besturdubooks.wordpress.com

کیونکہ دونوں تصور ذاتیات کے ساتھ ہوتے ہیں صرف مرآۃ اور عدم مرآۃ کا فرق ہے۔ تو جب امتناع تحدید میں باری تعالیٰ سے
اجزائے ذاتیہ کی نفی ہوچکی ہے تو پھر دونوں قسم تصور کے امتناع تحدید سے ممتنع قرار پائیں گے۔ پھر یہ تفریق کیوں ہے تو اس کا جواب
دینے کیلئے قال فی الحاشیۃ ولا بکنھہ ای حضور الشئی بنفسہ للعاقل الخ اس کے اندر تصور
بکنہہ کی توضیح کر رہا ہے تاکہ اعتراض سابق مرتفع ہو جائے خلاصہ یہ کہ تمثل شئی بنفسہ للعاقل یہ دو طریقہ پر ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ تمثل
الشئی بنفسہ یعنی وہ شئے بنفس خود متمثل اور مرتسم فی الذہن ہو اور کسی ایسی صورت کا واسطہ نہ ہو جو مرآۃ بنے اور یہ تمثل علی طریقۃ الاجمال
ہو۔ جیسے انسان جو درجہ محدود میں ہے بنفس خود مرتسم فی الذہن ہو بصورۃ اجمالی اور یہ تصور بکنہہ بسائط اور مرکبات دونوں کا ہوسکتا ہے
اللہ تعالیٰ سے اسی تصور بکنہہ کی نفی مطلوب ہے۔ دوسرا التمثل حدہ فی الذہن یعنی اسی شئے کی حد تفصیلی مرتسم فی الذہن ہو لیکن
یہ مرآۃ اور آلہ نہ بنے یہ تصور بکنہہ معروف عند الناس ہے اس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی نفی باری تعالیٰ سے
امتناع تحدید سے ہو جاتی ہے اور یہ دونوں قسم علم بکنہہ حصولی وارتسامی کہلاتے ہیں اور علم بکنہہ حضوری بھی ہوتا ہے۔
وہ یہ کہ نفس شئی کی حقیقت بذات خود ذہن میں حاضر ہو جائے۔ اور ارتسام صورت نہ ہو، بلکہ خود نفس شئی اور حقیقۃ شئی کا حضور ہو
باری تعالیٰ کی ذات کا تصور بالوجہ اور بوجہہ بالاتفاق صحیح ہے اور واقع ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا تصور بالکنہ وبکنہہ
بالمعنی المعروف یعنی بالذاتیات ناممکن ہے نہ یہ خود واجب تعالیٰ کو حاصل ہے نہ کسی ممکن کو کیونکہ جب ذاتیات کا ہونا ممتنع
قرار پاچکا ہے۔ تو ممتنع بالذات تحت القدرۃ نہیں اسکا علم بکنہہ بالمعنی الغیر المعروف جس کا بسائط کے ساتھ تعلق ہوسکتا ہے۔
واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا یہ علم علی الطریقۃ الحضوری الشہودی حاصل ہے۔ اور ممکن کو یہ علم باری تعالیٰ کی ذات کا علی طریقۃ
الحضور حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم حضوری کے لئے علاقات ثلث میں سے کسی ایک کا ہونا شرط ہے۔ اور ممکن کو کوئی بھی حاصل نہیں
ہے۔ ایک یہ کہ عالم ومعلوم کے مابین عینیۃ ہو دوسرا یہ کہ عالم علۃ ہو اور معلوم معلول ہو تیسرا یہ کہ عالم منعوت ہو اور معلوم اسکی
نعت ووصف ہو اور ان میں سے کوئی علاقہ موجود نہیں پھر ممکن کیسے واجب تعالیٰ کی ذات کا علم علی طریقۃ الحضور حاصل
کرسکتا ہے۔ اور ایک چوتھا علاقہ علم حضوری کا صرف عند الاشراقیین ہے جسے مصاحبۃ کے نام سے موسوم کرتے ہیں
جس کا معنی ہوتا ہے عدم الحجاب بین العالم والمعلوم اور یہ بھی بین الواجب والممکن ناممکن ہے لو کشف الحجاب لا یبقی مخلوق
الا احترق باقی رہا یہ کہ ممکن کو باری تعالیٰ کا علم بکنہہ بالمعنی الغیر المعروف علی طریقۃ الحصولی جو کہ بالبسائط ہوتا ہے اس کی نفی شرح
میں بالدلائل مذکور ہے۔ اب ایک اعتراض قبل از نفی العلم بکنہہ سن لیں وہ یہ کہ علم بالکنہ کی نفی کا حوالہ جو امتناع تحدید پر کیا ہے
وہ اس کی نفی کے لئے کافی اور وافی نہیں ہے کیونکہ علم بالکنہ دو قسم ہے ایک علم الشئی بواسطۃ اجزائہ کلاً او بعضاً کما فی
الحد التام او الناقص والثانی علم الجزئیات بواسطۃ النوع وامتناع القسم الثانی لا یعلم من
امتناع التحدید جوابہ ان القسم الثانی لیس علماً فی الحقیقۃ لان النوع لا یکون واسطۃ فی
العلم بالجزئیات بل ھو واسطۃ فی الالتفات لان الجزئیات لو کانت مجھولۃ من حیث الماھیۃ

besturdubooks.wordpress.com

النوعية فلو كان النوع كاسبًا لها يلزم كون الشئ كاسبا لنفسه ولو كانت مجهولة من حيث الشخصية فالعلم بها احساسی والعلم بالنوع تعقلی فالاول لایکتسب من الثانی فثبت ان النوع لا یکون واسطة فی علم الجزئیات قوله ولا بکنهه فانه لما کان وجوده وسائر صفاته عین ذاته تصور بکنہہ حصولی وارتسامی کی نفی کر رہا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی حقیقۃ بسیطہ کسی کے ذہن میں مرتسم اور حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور اس مسئلہ کی مدار مقدمات ثلثہ پر ہے (اول) یہ کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کے تمام صفات عین ذاتِ باری تعالیٰ ہیں کیونکہ اگر صفات کمالیہ زائد از ذات ہوں اور عارض ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ درجہ ذات میں ان صفات کمالیہ سے خالی ہو کیونکہ زائد ہو کر عارض کے درجہ میں ہوں گی اور عارض بحیثیت عارض ہونے کے متاخر عن ذات المعروض ہوتا ہے۔ اس لئے ذات بدرجہ ذات ان سے خالی قرار پائے گی۔ جو کہ باطل ہے۔ یہ واضح رہے کہ عینیۃ صفات سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم صفات باری تعالیٰ کی ذات پر محمول بحمل اولی ہوں گے جو عینیۃ فن منطق میں استعمال ہوتی ہے۔ بلکہ عینیۃ حکمیہ مراد ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مفہوم صفات کے صادق آنے کے لئے صرف باری تعالیٰ کی ذات مقدس ہی مصداق ہے اور وہی ذاتِ مقدس وحدہ اس کے مصداق اور منشا ہونے کے لئے کافی ہے یہ نہیں کہ صفات کے صادق آنے کے لئے ذات باری تعالیٰ میں کوئی امر زائد از ذات موجود ہے جو ان صفات کے لئے منشا صدق بنے قاضی مبارک نے اس ضابطہ اولیٰ کی طرف لما کان وجودہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔ (ثانی) وجود شئی خواہ وجود خارجی ہو یا ذہنی مبطل اور مفسد حقیقۃ نہیں ہوتا بلکہ محصل اور مثبت حقیقۃ ہوتا ہے یعنی جب شئی کو وجود لگتا ہے۔ تو اس شئی کی ذات اور ذاتیات محفوظ رہتے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ وجود لگنے سے اس شئی کی ذات یا ذاتیات اس سے منفک اور جدا ہو جائیں۔ ورنہ تو پھر وجود نے اس شئی کو موجود نہ کیا بلکہ اس شئی کے مباین فی الحقیقۃ کو موجود کیا جو کہ باطل ہے۔ اسی ضابطہ میں یہ بھی درج ہے کہ جو شئی عین ذات قرار پائے گی وہ بھی بوقت موجود ہونے کے منفک نہیں ہو سکے گی۔ اس لئے کہا جاتا ہے۔ کہ ذات شئی اور اس کے ذاتیات ہر ظرف میں خواہ ظرف خارج ہو یا ذہن محفوظ رہتے ہیں۔ اس ضابطہ ثانیہ کی طرف قاضی مبارک نے اپنی عبارت لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیة میں اشارہ کیا (ثالث) وجود خارجی اور وجود ذہنی وجودان متقابلان لاختلاف لوازمها فان الاول اصلی یترتب علیه الاثار الخارجیة والثانی ظلی یترتب علیه الاثار الذهنیة ولا یترتب علیه الاثار الخارجیة فلا یجتمعان فی شئ واحد من جهة واحدة اس ضابطہ ثالثہ کی طرف قاضی مبارک نے وجود ذہنی کو غیر اصلی اور ظل الوجود یعنی ای لا یترتب علیه الاثار الخارجیة کہہ کر اور وجود خارجی کو وجود اصلی ای یترتب علیه الاثار الخارجیة الاصلیه کہہ کر اشارہ کیا۔ قاضی مبارک نے تصور بکنہہ کی نفی پر قضیہ شرطیہ کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ مقدمہ اولیٰ کو بطور مقدم استعمال کیا ہے بقوله لما کان وجوده الخ اور اپنے مدعٰی

besturdubooks.wordpress.com

یعنی امتناع تصور بکنہہ کو بطور تالی کے استعمال کیا اور کہا امتناع حصولہ فی الذہن مقدم تو ضابطہ اولی کے طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ اگر مزید براہین اس پر مطلوب ہوں تو حکمۃ الہیہ کیطرف رجوع کریں اور ملازمہ یعنی لزوم تالی للمقدم پر استدلال پیش کرتے ہوتے کہا اذ لو ارتسم لکان بما ھو موجود الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ مرتسم اور حاصل فی الذہن ہو تو اسوقت وجود خارجی ذات باری تعالیٰ سے منفک اور منسلخ نہیں ہوگا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہوگا۔ اور قاضی مبارک نے لامتناع انسلاخ الذات والذاتیات عن الموجودیۃ کہہ کر باری تعالیٰ کے وجود ذہنی سے وجود خارجی کا انفکاک ممتنع قرار دے دیا بہرحال وجود خارجی چونکہ عین ذات ہے۔ اس لئے وجود ذہنی اس کے لئے مبطل نہیں ہو سکتا تو لامحالہ موجود فی الذہن ہونے کی حیثیت سے موجود فی الخارج بھی قرار پائے گا۔ تو گویا ایک ہی جہت سے موجود فی الاعیان بھی اور لا فی الاعیان بھی معاً قرار پائے گا۔ چونکہ فی الذہن ہونے کے وقت موجود فی الخارج بھی ہے۔ لہٰذا اسی جہت سے موجود فی الاعیان ہوا اور موجود فی الذہن ہونے کے لحاظ سے موجود فی الاذہان قرار پائے گا اور موجود فی الاذہان موجود فی الاعیان سے خاص مطلق ہے اور لا فی الاعیان عام مطلق کیونکہ ہر موجود فی الذہن لا فی الاعیان ہے اور ہر لا فی الاعیان موجود فی الاذہان نہیں کیونکہ معدوم مطلق پر لا فی الاعیان صادق آتا ہے اور موجود فی الذہن صادق نہیں آتا لہٰذا موجود فی الاذہان ہونے کے وقت لا فی الاعیان قرار پائے گا۔ لان صدق الخاص مستلزم لصدق العام یہ ضابطہ ثالثہ کے خلاف ہے کیونکہ اسوقت صدق متقابلین بیک وقت اور ایک ہی حیثیت اور ایک ہی جہت سے لازم آرہا ہے جو کہ غلط ہے۔ گویا اس وقت یترتب علیہ الاثار الخارجیہ ولا یترتب علیہ الاثار الخارجیہ صادق آرہا ہے۔ عبارت قاضی کا ترجمہ مفہوم خیز یوں ہوگا۔ بما ھو موجودٌ کے اندر ما مصدریہ ہے اور اگلا جملہ بتاویل مصدر ہے۔ اذ لو ارتسم الخ اس لئے اگر ذات باری تعالیٰ مرتسم فی الذہن ہو تو لکان ای الواجب بما ھو موجود ای باعتبار موجودیتہ بوجود غیر اصلی ای ذہنی ہو ظل الوجود العینی موجوداً متاصلاً یہ خبر کان ہے موجوداً متاصلاً سے مراد موجود بوجود خارجی ہے یعنی واجب تعالیٰ باعتبار موجود فی الذہن ہونے کے موجود بوجود اصلی و خارجی قرار پائے گا۔ کیونکہ انسلاخ ذات عن الموجودیۃ ممتنع ہے اور وجود خارجی چونکہ عین ذات ہے اس لئے موجودیت بوجود ذہنی سے منفک نہیں ہوگا۔ فیکون یعنی اسی وجود کے ساتھ جس سے حاصل فی الذہن ہے واقع فی الاعیان اور لا فی الاعیان معاً قرار پائیگا جو کہ باطل ہے اور یہ باطل ذات باری تعالیٰ کے ارتسام فی الذہن سے لازم آیا ہے اس لئے ارتسام فی الذہن جو ملزم ہے وہ بھی باطل ہوگا۔ لایتصور بکنہہ کے ساتھ تصور بکنہہ کی نفی صحیح قرار پاتے گی۔ وکذا بما ھو حاصل فی الاعیان یعنی باری تعالیٰ اس وجود کے ساتھ جس سے موجود فی الخارج ہے اسی کے ساتھ بھی موجود فی الاعیان ولا فی الاعیان معاً قرار پائے گا۔ اور اس کی مدار اس پر ہے کہ باری تعالیٰ کے جمیع صفات اور جس کے ساتھ اس کا متصف ہونا صحیح ہے سب عین ذات ہیں تو اس کا وجود ذہنی کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہو تو یہ وجود ذہنی بھی عین ذات

besturdubooks.wordpress.com

قرار پائے گا۔ اور موجود فی الخارج ہونے کے وقت وجود ذہنی کا انفکاک وانسلاخ ممتنع ہوگا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہوگا۔ اس لئے وجود خارجی کے ساتھ متصف وموجود ہونے کی حیثیت سے موجود فی الاعیان ولافی الاعیان مغاقرار پائیگا جو کہ باطل ہے۔ اور یہ باطل ارتسام فی الذہن سے لازم آیا ہے لہذا ارتسام فی الذہن باطل ہوگا۔ فثبت مطلوبنا قوله ولان ماهو فی الذهن مع تقرره فی الاعیان دلیل اخر علی استحالة حصوله تعالیٰ فی الذهن حاصل یہ ہے کہ جو شئی موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن بھی ہو توان موجودین یعنی موجود خارجی وموجود ذہنی کے درمیان ماہیۃ مشترکہ ہوتی ہے کیونکہ حصول اشیاء بانفسہا ہوتا ہے۔ اس لئے موجود خارجی اور وجود ذہنی کے درمیان ایک ماہیۃ مشترکہ ہوگی اور ان موجودین کے درمیان مابہ الامتیاز تشخص اور وجود ہوتا ہے کہ موجود خارجی کے اندر تشخص اور وجود خارجی ہوتا ہے۔ اور موجود ذہنی میں وجود اور تشخص ذہنی ہوتا ہے۔ جوان کے مابین موجب امتیاز ہوتا ہے۔ جیسے انسان موجود فی الخارج ہے اور متصور ہو کر موجود فی الذہن بھی ان موجودین کے درمیان ماہیۃ انسانیۃ علی سبیل السویہ مشترک ہے۔ اور ان موجودین کے درمیان امتیاز وجود اور تشخص سے ہوگا۔ موجود خارجی میں وجود وتشخص خارجی ہوگا جو موجود ذہنی میں نہیں ہوگا اور موجود ذہنی میں وجود وتشخص ظلی ہوگا جو موجود خارجی میں نہیں ہوگا۔ یہ موجب امتیاز بین الموجودین ہے۔ چونکہ باری تعالیٰ کا وجود وتشخص عین ماہیۃ ہے تو وہ موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن نہیں ہوسکتا۔ ورنہ مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک متحد ہوجائے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ موجب امتیاز جب مابہ الاشتراک کے ساتھ متحد ہوگیا تو امتیاز قائم نہیں رہ سکتا اور یہ باطل ارتسام فی الذہن سے لازم آیا لہذا ارتسام ذہنی باطل ہوگا هذا هو المطلوب من قوله لايتصور وقد نقل عن ارسطو انه قال یہ جواب سوال ہے سوال یہ کہ ارسطو سے اس مدعیٰ پر ایک دلیل منقول ہے جو کہ متعلمین کے لئے سہل الفہم ہے اس کو ترک کرکے قاضی کا متعسر الفہم دلائل کو اختیار کرنا ترجیح مرجوح ہے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا وهو کما تری کلام خطابی دلیل ارسطو کا حاصل یہ ہے کہ اس نے اس مطلوب کو ایک دلیل قیاسی سے ثابت کیا کہ محسوسات میں شمس انور اور زیادہ روشن ہے۔ اور اس کا ادراک حس بصر سے نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ شمس کے اندر نورانیت اور جلاء اتنا زیادہ ہے کہ آنکھ پر دہشت اور حیرت طاری ہو جاتی ہے۔ جو اس کو تمام اور پورے ادراک سے مانع ہوجاتی ہے اسی طرح باری تعالیٰ کی ذات معقولات میں انور المعقولات ہے۔ اور عقل جو معقولات کے ادراک کا آلہ اور ذریعہ ہے باری تعالیٰ کی ذات کے ادراک کرنے میں اس پر دہشت اور حیرت طاری ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ ادراک نہیں کرپاتا اور اس کے ادراک سے عاجز ہوجاتا ہے اس کو قاضی مبارک نے کلام خطابی ای یستعمل فی الخطابة ولا یصح ان یستعمل فی العقلیات کہہ کر رد کردیا اور اس کے خطابی ہونے کی وجہ اپنے حاشیہ میں پیش کی کہ لایخفی علیك ان ههنا قیاسین الخ ایک کہ اللہ تعالیٰ کو ایک محسوس یعنی شمس پر

besturdubooks.wordpress.com

قیاس کیا اور دوسرا یہ کہ عقل کو حس بصر پر اور یہ دونوں قیاس مع الفارق ہیں کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی علاقہ جامعہ موجود نہیں جو موجب یقین ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نہ تو کوئی شبیہ ہے اور نہ مثیل لیس کمثلہ شیئٌ لہذا شمس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی طرح عقل ایک قوۃ مجردہ ہے۔ اور حس بصر قوۃ جسمانیہ مادیہ ہے اور یہ قیاس بھی درست نہیں ہے۔ ولو تمسک لذلک علی عدم وقوعہ بفرض محال اس قیاس اور تشبیہ کو تام بھی قرار دیا جائے تو یہ عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے یعنی باری تعالیٰ کا ادراک واقع نہیں۔ اور امتناع پر دلالت نہیں کرتا جو کہ ہمارا مقصود ہے۔ کیونکہ ادراک شمس واقع نہیں لیکن اس کا ادراک از قبیل ممتنع تو نہیں ہے۔ اور باری تعالیٰ کی ذات کا ادراک بالعقل ممتنع ہے۔ لہذا مقصود بھی اس قیاس سے ثابت نہیں ہوتا اصل بات یہ ہے کہ ارسطو کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ادراکات عقل میں نہیں آسکتی اور یہ مسئلہ اس کے نزدیک بدیہی ہے استدلالی نہیں ہے لیکن عقول قاصرہ کے نزدیک یہ چیز مستبعد تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ اظہر الانوار ہے۔ اور اجلی من الواضحات ہے پھر اس کا ادراک کیوں نہ ہوسکے تو ارسطو اس قیاس کو بطور تنبیہ علی البدیہیات کے پیش کر کے اس استبعاد عقلی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے اور یہ استدلال نہیں ہے کہ آپ اس پر اعتراض وارد کرنا شروع ہو جائیں فتامل قولہ هذا اذا کان مبنیا للمفعول و اذا بنی للفاعل فلان علتہ الخ یہ احتمال سباق وسیاق کے منافی ہے کیونکہ ماسبق میں لایجد مجہول ہے، معروف نہیں ہے اب لا یتصور کو صیغہ معروف قرار دینا اس کے منافی ہے۔ اور سیاق کلام بیان عظمت شان باری تعالیٰ اور اس کی تقدیس مع اظہار العجز ہے۔ اور یہ مبنی للمفعول کی صورت میں ہوسکتا ہے اور مبنی للفاعل میں اظہار عجز نہیں ہوتا لہذا مناسب سیاق نہیں ہے۔ اور یہ احتمال صرف اس لئے پیدا کیا جا رہا ہے کہ مسئلہ علم باری تعالیٰ کو زیر بحث لانے کا ذریعہ بن سکے قولہ اعلم ان مسئلۃ علم الواجب مما تحیرت فیہ الافہام اس مقام پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ قاضی نے اصل علم باری تعالیٰ کا اثبات بالدلیل تو کیا نہیں اور اس کی تعیین کیفیۃ اور تعیین نحو کہ حضوری ہے یا حصولی ہے یہ طریق کار درست نہیں ہے کیونکہ پہلے اصل شئی پیش کی جاتی ہے بعدہٗ تعیین کیفیۃ یہ تو بنائے بغیر اساس ہے قاضی نے اس کے جواب کیطرف اپنے منہیہ میں اشارہ کرتے ہوئے کہا۔ اعلم ان الحکماء والمتکلمین اتفقوا یعنی اصل علم کا اثبات محتاج الی البیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا عالم لذاتہ ولغیرہ ہونا متفق علیہ بین الانام ہے تو حمقا اس کے مخالف ہیں ان کا قول معتد بہ نہیں ہے تو یہ بناء بلا اساس نہیں ہے۔ بل بناءٌ علی اساسٍ قدیمٍ چنانچہ حکماء اور متکلمین اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم لذاتہ ولغیرہ ہے۔ البتہ ایک طائفہ قلیلہ حکما کا ایسا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور علم باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور وہ طائفہ اپنی طرف سے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جو اپنے آپ کو نہ جانے وہ غیر کو نہیں جان سکتا فاذا لم یعلم ذاتہ لم یعلم غیرہ اور لم یعلم ذاتہٗ پر دلیل

besturdubooks.wordpress.com

پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ علم یا اضافت ہے یعنی تعلق بین العالم والمعلوم کا نام علم ہے اور یہ تعلق ایک اضافت بین المضافین ہے یا علم صفت ذات اضافت ہے۔ یعنی علم ایک وصف قائم بالعالم الموصوف ہے لیکن یہ وصف اور صفت ذی اضافت و ذی تعلق ہوتی ہے جس کا تعلق بالمضافین المتعلقین یعنی بالعالم والمعلوم ہوتا ہے۔ اور اضافت چونکہ ایک نسبت ہے جس کا تحقق طرفین کے تحقق پر موقوف ہے اللہ تعالیٰ اگر عالم بذات خود ہو تو پھر باری تعالیٰ کی ذات میں اثنینیت آئے گی تاکہ تحقق طرفین ہو یعنی ایک طرف عالم دوسری طرف معلوم حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اثنینیت کسی قسم کی موجود نہیں ہے جب تحقق طرفین نہ ہو تو علم جو کہ اضافت بین العالم والمعلوم کا نام ہے اس کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا جب باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں تو غیر کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جو شخص کسی چیز کا علم رکھتا ہے تو مستلزم ہے کہ اسے اپنے عالم بالشئ ہونے کا علم ہو۔ لان کل من یعلم شیئا فھو یعلم انہ عالم بذلک الشئ والا لجاز ان یکون کل واحد منا عالما بالمجسطی والجفر وسائر العلوم کلھا ولکن لا یعلم انہ عالم بھا فاذا کان کذلک فالعلم بالغیر یستلزم العلم بالنفس لانہ موضوع فی قضیۃ انا عالم والعلم بالموضوع شرط لصدق القضیۃ الموجبۃ واللازم ای العلم بالنفس باطل فالملزوم کذلک ای العلم بالغیر ایضا باطل وافاضۃ الممکنات منہ ان حقا یہ اعتراض واقع ہوتا تھا۔ یہ اس کا جواب ہے خلاصہ اعتراض یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو علم بالاشیاء نہیں ہے تو پھر ان اشیاء ممکنہ کا افاضہ اور ایجاد اللہ تعالیٰ سے کیسے ہو رہا ہے کیونکہ ایجاد الموجودات علم بالموجودات کو مستلزم ہے جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو اس کو موجود کرنا ناممکن ہے تو اسکا جواب دیتے ہوتے انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ سے افاضہ اور فیضان ممکنات ایسے ہے جیسے شمس سے افاضہ ضوء ہوتا ہے۔ اور شمس کو اس افاضہ شدہ ضوء کا کوئی علم نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ سے فیضان ممکنات بلا علم و شعور ہے۔ قولہ وبطلان ھذا القول اظھر ای من کل شئ وابعد من ان یتصدی احد لابطالہ بالدلیل ——— المتقدس عن الاضافۃ لان علمہ تعالیٰ حضوری وعین ذاتہ تعالیٰ واستدلوا علی کونہ تعالیٰ عالما بوجوہ الاول علم موجود بما ھو موجود کے لئے صفت کمال ہے۔ اور جو چیز موجود بما ہو موجود کے لئے صفت کمال ہے باری تعالیٰ کا اس سے متصف ہونا واجب اور لازم ہے لان اللہ تعالیٰ اصل الموجودات لہذا اللہ تعالیٰ ضرور متصف بالعلم ہوگا صغریٰ واضح ہے کیونکہ جو موجودات علم کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ انقص الموجودات ہیں جیسے جمادات۔ نباتات۔ حیوانات جو کہ ذوی العقول اور ذوی العلم نہیں ہیں پھر انسان جو صلاحیت علم رکھنے کے باوجود علم سے خالی ہو اور متصف بالجہل ہو تو وہ بنسبت عالم کے ناقص اور دنی شمار ہوتا ہے کبریٰ یعنی جو چیز موجود بما ہو موجود کے لیے صفت کمال ہو

besturdubooks.wordpress.com

وہ اللہ تعالیٰ میں ضرور موجود ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ اصل الموجودات واعلی من الموجودات کلہا ہے کیونکہ موجودات تین قسم پر ہیں ادنیٰ درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد غیر ہے اور وجود بھی زائد از ماہیۃ اور اس کا انفکاک عن الوجود درست ہے جیسے وجود ممکنات ماسوی المجردات اوسط درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد الغیر ہے اور ایسے وجود کے ساتھ متصف ہے جو اس کی ماہیۃ سے مغائر تو ضرور ہے لیکن اس وجود کا انفکاک درست نہیں ہے جیسے عقول عشر یا افلاک کا وجود عند الحکماء۔ اور اعلیٰ درجہ وجود کا وہ ہے جو موجود ہے ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ماہیۃ کا عین ہے۔

ولیس ماهیته وراء الوجود وجود کے ان اقسام کو ضوکے ان اقسام پر قیاس کریں۔ الارض القمر۔ الشمس موجود کے ساتھ بما ہو موجود کی قید معتبر ہے کیونکہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جو موجود کے لئے بما ہو نوعٌ کی خصوصیت کے لحاظ سے کمال ہے وہ دوسرے نوع کے لئے وصف کمال نہیں ہے اگرچہ وہ نوع اوّل کے ساتھ مشارک فی الوجود بلکہ فی الجنس بھی ہوتا ہے۔ جیسے حمار کے لئے زیادہ بوجھ اٹھانا باعث کمال ہے لیکن انسان کے لئے نہیں ہے۔ تو اس کے نہ ہونے سے انسان میں نقص نہیں آتا البتہ جو موجود بما ہو موجود کیلئے صفۃ کمال ہے۔ اس کا اصل الموجودات میں ہونا ضروری ہے والثانی یہ کہ ممکنات جتنا محکم اور منافع پر مشتمل ہیں جو بھی انکی طرف ادنیٰ سی توجہ کرے وہ یقین کر لیتا ہے کہ ان کا صانع علیم قدیر حکیم ہے فان من رأی خطاً حسناً وکانت الفاظه غریبةً نفیسةً تدل علی معانٍ دقیقة علم ان کاتبه عالمٌ قادر والثالث ان حقیقة العلم مابه الانکشاف حقیقۃ علم صرف منشا انکشاف کا نام ہے یعنی جو چیز کسی کے لئے مبدأ اور منشا انکشاف ہو وہ اسی چیز کا علم قرار پاتی ہے۔ بحضور المعلوم لدیه الحضور بمعنی الوجود والجار والمجرور خبر لمبتدا محذوف ای وهو بوجود المعلوم لدی العالم ای الانکشاف بسبب وجود المعلوم للعالم یعنی معلوم کا وجود عند عالم ہو یہ شرط انکشاف ہے وذلك لوجوده بالفعل الخ یہاں عالم کے شرائط کی طرف اشارہ کر دیا ایک یہ کہ عالم موجود بالفعل ہو نہ بالقوہ دوسرا یہ کہ اس کا وجود لنفسہ ہو لغیرہ نہ ہو جیسے اعراض کا وجود لغیرہ ہوتا ہے یوں ہو تیسری شرط تجرد عن المادہ کی ہے جس کا یہاں ذکر نہیں کیا البتہ شرح میں موجود ہے ان شرائط کے بعد معلوم لدی العالم موجود ہو کر منکشف ہو جاتا ہے باری تعالیٰ چونکہ اقصی مراتب فعلیتہ میں ہے بالقوہ کا شائبہ تک نہیں ہے۔ نہ من حیث الذات والوجود اور نہ من حیث الصفات اور اس کے سب کمالات بالفعل ہیں کوئی حالۃ منتظرہ نہیں ہے اور اسی طرح موجود ہونا لنفسہ کے بھی اقصی مراتب میں ہے وہ اپنے وجود میں کسی محل وغیرہ کا بلکہ کسی چیز کا محتاج نہیں جیسے اسکی تفصیل شرح میں موجود ہے لہذا وہ منکشف بنفسہ لنفسہ ہوگا۔ ولکنهم اختلفوا فی ان علمه تعالیٰ لغیره سبب اختلاف اور تحیر یہ ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض اور لاشی محض کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اور تمام ممکنات ازل میں معدوم محض تھے

besturdubooks.wordpress.com

اوران کو کسی قسم کا تحقق حاصل نہیں تھا تو ازل میں ان کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے حالانکہ یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم بالاشیاء فی الازل ہے لہٰذا اس کی تعیین کیفیۃ میں ان کا اختلاف ہے معتزلہ ادھر چلے گئے کہ معدومات کو ازل میں وجود تو حاصل نہیں ہے البتہ درجہ ثبوت حاصل ہے اور یہ ثبوت تعلق علم کے لئے کافی ہے تو یہ ثبوت المعدومات فی الازل کے قائل ہوتے۔ اور مشائیہ حضرات اتحاد العاقل والمعقول وحدۃ العالم والمعلوم کی طرف چلے گئے ارسطو اور اس کے اتباع کا شیخین الفارابی وابن سینا ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالاشیاء حصولی یعنی بواسطۃ الصور ہے اور یہ صور قائم بذات اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ علم صفۃ ہے اور صفۃ کا قیام بالموصوف ضروری ہے۔ افلاطون نے بھی یہی قول کیا ہے لیکن صور کو قائم بذات اللہ تعالیٰ نہیں مانتا بلکہ یہ صور قائم بنفسہا ہیں یعنی خود بخود قائم ہیں۔ اشراقیہ ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے اور یہی قاضی کے نزدیک حق ہے متکلمین میں سے بعض حضرات علم نام اضافۃ کا رکھتے ہیں اور بعض صفۃ ذات اضافۃ کو علم کہتے ہیں باقی رہا تحقق اضافۃ کے لئے تحقق طرفین تو اس بارہ میں علم بذاتہ تعالیٰ کے متعلق تغایر اعتباری کو کافی سمجھتے ہیں۔ قاضی مبارک نے ان مذاہب میں سے صرف حصولی والوں کی تردید کر کے علم حضوری کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لانہ ھو المقصود من قولہ لایتصور اور باقی مذاہب کو قابل توجہ نہیں سمجھا اس لئے ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا اعلم

أنّ مسئلۃ علم الواجب سے الی قولہ فحقیقۃ العلم نفیٌ للعلم الحصولی من اللہ تعالیٰ ومن قولہ فحقیقۃ العلم الی قولہ وجملۃ الجائزات اثبات للعلم الحضوری لہ تعالیٰ بنفسہ تعالیٰ ومن قولہ جملۃ الجائزات اثبات العلم الحضوری لہ تعالیٰ بالممکنات قولہ فذھب البعض الی الخ یہ وہی ارسطو اور شیخین کا مذہب ہے والبعض الآخر لما را والخ یہ افلاطون ہے چونکہ اللہ تعالیٰ کے اندر تکثر بحسب الذات وبحسب الصفات محال ہے اگر صور علمیہ کو قائم بذات اللہ تعالیٰ کہا جاتے تو تکثر فی الصفات لازم آتا ہے جو کہ ان کے نزدیک محال ہے کیونکہ تعدد قدماً لازم آجاتے گا۔ آخر یہ صور قائمۃ بذاتہ تعالیٰ صفات کثیرہ ہو کر قدیم ہوں گی تاکہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ نہ آتے اس لئے افلاطون نے ان صور کے قائم بنفس خود ہونے کا قول کیا ہے اور قائم بنفس خدا نہیں مانتا اس لئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا علم بواسطۃ صور مجردہ کے ہے جو قائم بذاتہا ہیں لا بذاتہ تعالیٰ ھی المثل الافلاطونیہ یہ ایک تشنیعی قول ہے جو افلاطون کی شناعت ظاہر کرنے کے لئے ضرب المثل ہو چکا ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ یمکن ان یقال افلاطون چونکہ ایک بڑا آدمی ہے اور یہ قول علم باری تعالیٰ کے متعلق جو اس نے کیا ہے صریح البطلان ہے۔ لہٰذا قاضی نے اس کی تاویل کر کے قول صحیح کیطرف لانے کی سعی فرمائی ہے یعنی افلاطون کی مراد صور سے خود نفس اشیاء ہیں جیسا کہ علم حضوری میں خود نفس اشیاء بلا واسطۃ الصور حاضر ہوتی

besturdubooks.wordpress.com

ہیں۔ یہاں بھی یہی مراد ہے۔ کہ خود نفس اشیاء حاضر ہیں باقی رہا اطلاق صور علی الاشیاء تو اس کے متعلق کہا یہ باعتبار
حضور علمی کے شائع ذائع ہے یعنی جس طرح حضور صور علم اور انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح خود نفس اشیاء کا حضور
بھی انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ تو اسی اشتراک کی وجہ سے صور بول کر نفس اشیاء مراد لی جاتی ہیں پھر اعتراض واقع ہوتا
ہے۔ کہ اگر نفس اشیاء مراد ہیں پھر سب مجرد عن المادہ تو نہیں ہیں پھر مجردۃً کا قول کیسے صحیح ہوگا تو اس کا جواب دیا کہ
مجردۃً سے مراد عدم تغیر ہے یعنی مادہ ہی ایسا جوہر ہے جو تغیرات کو قبول کرتا ہے۔ اور جو چیز مادہ سے پاک ہوتی ہے،
وہ قابل تغیر نہیں ہوتی اور یہ اشیاء جو اللہ تعالےٰ کے ہاں حاضر ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ قابل تغیر ہیں لیکن اس حضور علمی
عنداللہ تعالےٰ کے معاملے میں قابل تغیر نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالےٰ کا علم تغیر سے پاک ہے۔ اس لئے مجردۃً کہا اور
عدم تغیر مراد لیا پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ اگر نفس اشیاء مراد ہیں تو اشیاء میں بعض جواہر ہیں اور بعض اعراض اور اعراض
تو قائم بذاتہا نہیں ہوتے بلکہ قائم بالمحل ہوتے ہیں پھر قائمۃً بذاتہا کا قول علی الاطلاق کیسے صحیح ہوگا۔ تو اس کی تاویل
کرتے ہوئے کہا کہ قیام بذاتہا سے مراد یہ ہے کہ یہ اشیاء قائم باللہ تعالیٰ نہیں ہیں اور اللہ تعالےٰ کے ساتھ قائم نہ
ہونے کے بعد اگر اپنے محل کے ساتھ قائم ہوں تو یہ قیام بذاتہا کے منافی نہیں گویا تیسرا علم حضوری ہو گیا لیکن
اس تاویل کے بعد پھر بھی یہ علم تفصیلی پر صادق آتا ہے۔ اور علم اجمالی پھر بھی اس سے خارج رہے گا۔ کیونکہ وہ تو باری تعالےٰ کا
عین ہے اشیاء کا عین نہیں۔ الا ان یکون مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء الموجودۃ
بالوجود سواء کان اجمالیاً او تفصیلیاً فلا یخرج عنہ العلم الاجمالی قولہ اقول
تلک الصور الموجودۃ ھذا ردّ علی القولین السابقین چونکہ دونوں قول اس امر میں مشترک ہیں
کہ اللہ تعالےٰ کا علم بالاشیاء بواسطۃ الصور ہے اس لئے اس امر مشترک پر رد کیا جا رہا ہے تاکہ ایک ہی تردید سے
دونوں قول رد ہو جائیں اس لئے کہا کہ یہ صور موجودہ جو واسطہ فی العلم ہیں خواہ قائم بذاتہا ہوں کما ہو قول افلاطون یا
قائم بذاتہٖ تعالےٰ ہوں کما ہو قول ارسطو تو یہ صور یا واجب لذاتہا ہوں گی۔ یہ تو محال ہے کیونکہ صور تو ممکنات کی
ہیں۔ پھر یہ واجب کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ صورۃ کا ذی الصورۃ کے ساتھ تطابق ضروری امر ہے دوسرا یہ کہ اس
صورت میں واجب لذاتہ صرف متعدد نہیں بلکہ غیر متناہی التعداد ہو جائیں گے کیونکہ معلومات الٰہ غیر متناہی ہیں جتنا
معلومات اتنا صور اور یہ سب واجبات ہوں گے جو کہ صریح البطلان ہے لہذا یہ شق تو باطل ہے یا یہ صور ممتنع ہوں۔
قاضی نے اس شق کو نہیں لیا کیونکہ یہ بدیہی البطلان ہے معدوم اور ممتنع منشاء انکشاف اور واسطہ فی العلم قطعاً نہیں
ہو سکتا یا یہ صور ممکنات ہوں گی پھر چونکہ ہر ممکن کی ذات اور وجود کا فیضان اور اس کا ایجاد من اللہ تعالےٰ ہوتا ہے اسلئے
ان صور ممکنہ کا فیضان وجود اور ایجاد من اللہ تعالیٰ ہوگا۔ والا فیحتاج اللہ تعالیٰ فی علمہ الی غیرہ
وھو باطلٌ اور لامحالہ ان صور کے خلق و ایجاد سے پہلے باری تعالےٰ کو ان صور ممکنہ کا علم ہوگا۔ بسبقت ذاتی

besturdubooks.wordpress.com

یا انفکاکی ذرمانی یا اس لئے کہ اگر عالَم یا اس کے بعض موجودات قدیم ہیں تو علم الٰہی کی سبقۃ بسبقۃ ذاتیہ ہوگی اگر عالَم بجمیع اجزائہٖ حادث ہے کما ہو الحق تو پھر اللہ تعالےٰ کا علم سابق بسبقۃ زمانیہ ہوگا اگر آپ اللہ تعالےٰ کا علم ان سے پہلے تسلیم نہ کریں تو پھر اللہ تعالےٰ کے اندر جہل آئے گا جو کہ بالاتفاق مستحیل ہے پھر یہ علم جو متعلق بالصور ہے اما بواسطہ صورِ اخری پھر ان صور ثانیہ کے اندر گفتگو ہوگی کہ ان کا علم بواسطہ صورِ اخری فیتمادی الامر لا الی نہایۃ بالفعل تسلسل ہو جائے گا جو کہ باطل ہے ببراھین التطبیق والتضعیف والتضایف تسلسل سے بچنے کی خاطر یہ شق اختیار کرنی پڑے گی کہ یہ صور بلا واسطہ صورِ اخری بنفسہا منکشف ہوں گے بنفسہا منکشف ہونے کی مراد جیسے منہیہ میں واضح کیا بلا واسطہ صورِ اخری ہے یہ مراد نہیں کہ یہ صور خود مبدا انکشاف ہوں ورنہ فرّ الی ما فرّ منہ لازم آجائے گا کیونکہ صور کے علم بننے کی نفی کیجا رہی ہے اگر یہ صور منشا انکشاف ہوں تو پھر یہ علم ہو جائینگی حالانکہ یہ غلط ہے جب یہ صور بلا واسطہ صورِ اخری منکشف ہوتی ہیں تو ان کے ساتھ دو قسم کا علم تعلق پکڑتا ہے ایک وہ علم جو ان صور کے ساتھ ان کے موجود ہونے سے قبل تعلق پکڑتا ہے۔ یہ علم فعلی اور اجمالی البسیط کہلاتا ہے۔ یہ تو عین ذات باری ہے کیونکہ اس درجہ میں منشا انکشاف خود ذات الٰہ ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد مع وجود الواجب ہیں جیسے امور انتزاعیہ کا وجود اپنے منشا انتزاع کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے۔ اسی کو قاضی مبارک نے کہا فمناط تعلقہا الاجمالی البسیط ھو ذاتہ تعالیٰ اور دوسرا علم تفصیلی ہے جو ان صور کے ساتھ حال وجودہا متعلق ہے۔ یہ علم انفعالی اور تفصیلی کہلاتا ہے۔ یہ خود ان صور کا عین ہے کیونکہ ان کا اپنا وجود تفصیلی بعلاقہ معلولیت خود بخود حاضر عند اللہ تعالےٰ ہے جو منشا انکشاف ہوکر خود علم قرار پائے گا۔ تو جیسے ان صور کو باری تعالےٰ کے ساتھ تعلق حاصل ہے اسی طرح کا تعلق خود نفس اشیاء ذی الصور کو باری تعالےٰ کے ساتھ حاصل ہے لہذا ان کا علم بھی اللہ تعالےٰ کو بلا واسطہ الصور ہوگا کیونکہ اشیاء اللہ تعالےٰ کے معلول ہیں اور وجود معلول عند العلۃ کافی للمعقولیۃ والانکشاف ہے لہذا ان کے علم کے لئے صور کا واسطہ لانا غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ان اشیاء کا علم حصولی نہیں ہے قولہ فی الحاشیۃ تحرزا عن الجہل ھذا بالنظر الخ باری تعالےٰ کا علم بالممکنات ممکنات کی خلق اور جعل سے پہلے ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں ایک مختص بالباری تعالےٰ ہے جو شرح کے اندر پیش کیگئی ہے یعنی یہ کہ خالق ممکنات چونکہ واجب تعالےٰ ہے اور وجوب تمام کمالات اور خیرات کا بالاتفاق معدن ہے اور ہر نقص سے منزہ و مقدس ہے جہل چونکہ نقص ہے اس لئے بالاتفاق واجب تعالےٰ اس سے منزہ اور مقدس ہوگا۔ لہذا واجب تعالےٰ کو ایجاد ممکنات سے قبل خالی از علم کہنا مستحیل ہے لہذا اللہ تعالےٰ کا علم سابق بسبقۃ ذاتیہ یا زمانیہ ضرور ہوگا اور دوسری دلیل اس مسئلہ کے ثابت کرنے کے لئے عام دلیل ہے واجب تعالےٰ کے ساتھ اسکی خصوصیت نہیں بلکہ اسکی

مدار جعل پر ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ جعل مجہول اور جہل مجعول باطل ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کسی شئی کا جعل تو کر دے
لیکن اسے اپنے مجعول کا علم نہ ہو چونکہ باری تعالےٰ جاعل ممکنات ہے اور ہر جاعل کو اپنے مجعول کا علم قبل الجعل ضرور
ہوتا ہے۔ لہٰذا باری تعالےٰ کو ممکنات کی جعل درایجاد سے قبل علم ضرور
ہوگا لیکن اس عام دلیل کے اندر یہ ضروری امر ہے کہ جاعل کے ساتھ قادر کی قید کرنی پڑے گی یعنی
جو جاعل اپنی قدرۃ اور اختیار کے ساتھ جعل کرے گا اس کے لئے قبل الجعل مجعول کا علم ہونا شرط ہے ورنہ تو
جاعل کا اطلاق مطلق فاعل اور مقتضی پر بھی آتا ہے خواہ وہ بلا علم اور بلا رویۃ ہی کیوں نہ ہو جیسے شمس افادہ ضوء کرتا ہے
اور ملزومات اقتضاء لوازم کرتے ہیں کاقتضاء النار الحرارۃ اب نہ شمس کو ضوء کا علم ہے نہ نار کو
حرارۃ کا لہٰذا اس دلیل عام کے اندر جاعل کے ساتھ قید قادر ضروری ہے واٰما اخترنا الوجہ المخصوص
یہ دفع سوال ہے وہ یہ کہ دلیل عام کے اندر فائدہ بھی عام اور کثیر ہوتا ہے بنسبۃ دلیل خاص کے لہٰذا قاضی مبارک کا
دلیل عام چھوڑ کر دلیل خاص کو اختیار کرنا ترجیح مرجوح ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ہم نے وجہ مخصوص کو
اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ اس توہم کا موقع نہ دیا جائے کہ باری تعالےٰ ان صور ممکنات کے لئے ایسے جاعل ہے
جیسے شمس برائے ضوء اور ان صور کا استناد الی اللہ تعالےٰ بصورت مجعولیت ایسے ہے جیسے استناد لوازم الی الملزومات ہے
لہٰذا علم کا سابق علی المجعولات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور یہ لوگ ان صور علمیہ کا استناد الی اللہ تعالےٰ
بالایجاب لا بالاختیار کا قول کر دیتے کیونکہ صور علمیہ صفات کمالیہ میں سے ہے اور اللہ تعالےٰ صفات
کمالیہ کے ساتھ ان کے نزدیک متصف بالایجاب ہے لا بالاختیار تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے باری تعالےٰ
کا متصف بوصف القدرۃ والاختیار اور جاعل مختار ہونا ثابت کرنا پڑتا ہے جس سے یہ دلیل طویل الذیل اور کثیر المشقۃ
ہو جاتی اس لئے اس دلیل عام کو ترک کر کے دلیل خاص کو اختیار کیا جو مشقۃ سے خالی ہے قولہ فی الحاشیۃ
فمناط ذٰلک ہنا العلم ان للعلم الخ یعنی وہ علم جو سبب تعقل و منشاء انکشاف ہوتا ہے اس کے دو معنی ہیں
اگرچہ ان دو کے علاوہ تیسرا معنی علم مصدری کا دانستن ہے لیکن یہ منشاء انکشاف نہیں لہٰذا اس کے ساتھ حصر
فی المعنیین پر نقض وارد نہیں ہوگا بہر حال علم بمعنی منشاء انکشاف دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے۔ ایک اجمالی جو کہ باری
تعالےٰ کا علم حقیقی کہلاتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ باری تعالیٰ کو اشیاء کا پورا انکشاف ہے اور یہ واجب تعالےٰ کا
عین ذات ہے دوسرا علم تفصیلی یہ خود وجود الشئی المعلوم لدی العالم کا نام ہے یعنی شئی معلوم کے وجود کا عین ہے
وماھو صفۃ الکمال ھو الاول ھذا دفع لما یتوھم ان العلم اذا کان وجود الشئی
المعلوم لدی العالم والاشیاء الممکنۃ کلہا حادثۃ فیلزم حدوث علمہ
تعالیٰ وعدم علمہ تعالیٰ قبل وجود الممکنات اور چونکہ ممکنات غیر ہیں ذات الٰہ کا فیلزم
استکمالہ بالغیر واحتیاجہ الی الغیر فی صفۃ الکمال لان العلم صفۃ الکمال

ویلزم زیادۃ صفۃ العلم ھذہ استحالات خمسۃ حاصل الدفع ان ھذہ الاستحالات
انما تلزم اذا کان العلم التفصیلی ھو العلم الحقیقی ووصف الکمال للہ تعالیٰ
والحال انہ لیس کذالک بل العلم الحقیقی ووصف الکمال للہ تعالیٰ
ھو العلم الاوّل ای الاجمالیّ الذی ھو عین ذاتہ تعالیٰ لا عین وجود المعلوم الممکن

والمشہور ان الثانی ھو الاول فی علمنا الخ یعنی مشہور یہ چلا آرہا ہے کہ جو علم بالمعنی الثانی ہے وہی علم بالمعنی الاول ہے۔ جب ہم اشیاء غائبہ کا علم کرتے ہیں یعنی جب ہم اشیاء غائبہ کا علم حاصل کرتے ہیں تو یہ ہمارا علم حقیقی اور منشاء انکشاف وہی علم بالمعنی الثانی ہے یعنی وجود الشئی المعلوم لدی العقل فبناءً علیہ علم کا معنی الصورۃ الحاصلۃ عند العقل یا الحاضر عند المدرک پیش کرتے ہیں قیل بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہمارے اندر علم حقیقی اور منشاء انکشاف حالۃ ادراکیہ ہے والحق قاضی مبارک کے نزدیک یہ دونوں قول صحیح نہیں ہیں لہذا قاضی کے نزدیک جو حق ہے اس کو والحق کے ساتھ پیش کر دیا اور یہ واضح رہے کہ علم کے بارہ میں قاضی کا مسلک مختار بالکل جدید ہے۔ جو پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا اس لیے اس کو متعدد بار پیش کرے گا۔ خلاصہ یہ کہ ہمارے عقول کا وجود نورانی ہے کیونکہ وہ مجرد عن المادہ ہے اور مادہ اصل ظلمۃ اور خفاء ہے جب عقول تجرد عن المادہ رکھتے ہیں تو یہ نور ہیں اور ان کا یہی وجود نورانی علم اور منشاء انکشاف ہے البتہ وجود الاشیاء لہا ای للعقول بالانطباع ای بالارتسام شرط انکشاف ہے یعنی یہ کہ اشیاء کا مرتسم ہونا اور ان کے صور کا عند العقل حاصل ہونا شرط انکشاف ہے منشاء انکشاف نہیں ہے جیسے نور اور ضیاء منشاء انکشاف ہے لیکن منکشف وہ اشیاء ہوں گی جو اس نور اور ضوء کے تحت آئیں گی یہی حال عقل کے وجود نورانی کا ہے کہ یہی منشا انکشاف ہے۔ اور اسی کا نام علم ہے قول مشہور میں وجود اشیاء عند العقل جو درحقیقت شرط انکشاف تھا اس کو منشاء انکشاف قرار دے کر علم کہہ دیا۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے کما انہا منکشفۃ عندہ سبحانہ یعنی جیسے اللہ تعالیٰ کے علم تفصیلی میں وجود اشیاء لدی الواجب تعالیٰ علی طریق المعلولیۃ شرط انکشاف ہیں۔ اور حقیقۃً منشا انکشاف باری تعالیٰ کی ذات اور وجود نورانی ہے اسی طرح وجود اشیاء بالانطباع یعنی بارتسام صور شرط انکشاف برائے عقل ہے اور یہی حضور عند المدرک ہے منشا انکشاف اور علم حقیقی واجب تعالیٰ میں اور اسی طرح ممکن میں حقیقۃً عالم کا وجود نورانی ہے لاغیر پس اللہ تعالیٰ کا علم خواہ اس کی اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہو یا غیر کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے کیونکہ اس کی ذات خالص وجود اور نور حق ہے۔ اور ممکن عالم ہو خواہ اپنی ذات کا یا غیر کا تو اس کا علم اس کا وجود نورانی ہے جو کہ مستند الی اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ممکن کے وجود نورانی کا عطا کنندہ وہی ہے اور اسی وجود کا نام علم ہے۔ فتفکر فانہ الحق فتفکر کے ساتھ ایک وہم کا دفع کر دیا وھو انہ اذا کان العلم عبارۃً عن الوجود المجرد فلا یصح تقسیمہ الی الحضوری

besturdubooks.wordpress.com

والحصولی والی التصور والتصدیق حاصل الدفع ان ھذا التقسیم انما ھو باعتبار الشرط ای وجود المعلوم لدی العالم بان وجود المعلوم لدی العالم اما ان یکون بواسطۃ الصورۃ اَوْلا الثانی الحضوری والاول لایخلو اما ان یکون تلک الصورۃ صورۃ مفھوم ساذج بلاحکم اوصورۃ مفھوم مع الحکم الاول التصور والثانی ھو التصدیق قولہ فی الحاشیۃ التی ھی ذوات تلک الصور لان الخ یہ مذہب افلاطون کا رد ہے جو کہ صور کو قائم بنفسہا مانتا تھا خلاصہ یہ کہ صور افلاطونیہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موجود بالمعلولیۃ ہیں اسی طرح مالالصور یعنی خود اشیاء ذی الصور بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں موجود بالمعلولیۃ ہیں لہذا دونوں مناط معلومیۃ میں متساوی التعلق ہیں لہذا اشیاء ذی الصور اپنے انکشاف میں محتاج الی واسطۃ الصور نہیں ہوں گے لہذا ان کا علم حصولی نہیں ہوگا ووجود الشئی للشئی بالمعلول الخ یہ مذہب ارسطو اور شیخین کا رد ہے اس کو بصورت سوال وجواب بنالیجئے ارسطو کیطرف سے یہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ صور اور اشیاء ذی الصور باری تعالیٰ کے ساتھ متساوی التعلق نہیں کیونکہ صور کو واجب تعالیٰ کے ساتھ دو تعلق ہیں ایک معلولیۃ کا کیونکہ اس کی پیدا کردہ شدہ ہیں، دوسرا ناعتیۃ کا کیونکہ یہ صور قائم باللہ تعالیٰ ہیں، کقیام النعت بالمنعوت بخلاف اشیاء ذی الصور کے کہ ان کا تعلق صرف معلولیۃ کا ہے بغیر الناعتیۃ لہذا اول کا محتاج الی واسطۃ صور اخری نہ ہونا اشیاء کے محتاج الی الصور نہ ہونے کے لئے دلیل اور مقیس علیہ نہیں بن سکتا فاجاب بان وجود الشئی للشئی بالمعلولیۃ اقوی یعنی وجود علی طریق المعلولیۃ بنسبت وجود الشئی بالناعتیۃ کے قوی تر ہے۔ لان نسبۃ المعلول الی العلۃ بالوجوب وامتناع التخلف بخلاف نسبۃ النعت الی المنعوت فانہا بالامکان وعدم امتناع التخلف فعلاقۃ المعلولیۃ اقوی فی الانکشاف بالنسبۃ الی علاقہ الناعتیۃ والاضعف لایؤثر اولا یظھر اثرہ عند الاقوی کالسراج انہ لایؤثر اولا یظھر اثرہ فی انکشاف الاشیاء عند وضوح الشمس قولہ تحقیقۃ العلم المراد بالعلم ھھنا العلم التفصیلی بمعنی مبدا الانکشاف لا التفصیلی المقابل للاجمالی لان علاقۃ العینیۃ التی ھی علاقۃ الاجمالیۃ مذکورۃ فیھا فالمراد من التفصیلی ھو الذی یکون فیھا الامتیاز التام ولا یکون فیہ الابھام والخفاء اصلاً قولہ ھو وجود الشئی الخ حسب تقسیم سابق یہاں سے اثبات حضوریۃ علم الباری تعالیٰ ہے یعنی پہلے حصولی ہونے کی نفی کی اب یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے اگرچہ انتفاء حصولی مستلزم لاثبات الحضوری تھا لیکن یہ ضمنی اثبات ان کے نزدیک جو اصل علم کے منکر تھے کافی نہیں

ہوسکتا تھا۔اس لئے ضرورت پیش آئی کہ حضوری کا اثبات صراحۃً بالدلائل کیا جاتے یا یوں کہتے کہ شارح نے اوّلاً علم باری تعالےٰ کا اثبات بطریق الاِنّ کیا ہے یعنی فیضان ممکنات اور ان کا وجود دلالت کرتا ہے کہ ان کا صانع متصف بالعلم ہے۔ پھر اگر یہ علم حصولی ہو تو تسلسل فی الصور لازم آتا تھا لہٰذا حضوری ہوگا تو یہ استدلال من الاثر علی المؤثر تھا اس لئے یہ برہان اِنّی ہوگا اور تحقیقۃ العلم سے باری تعالےٰ کا علم اور اسکی حضوریۃ بطریق اللِمّ ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اوّلاً مناط علم اور مدار علم کو پیش کیا کہ علم کی مدار اس پر ہے کہ شئی معلوم موجود بالفعل ہو للعالم الموجود بالفعل اور عالم ومعلوم کے درمیان ان علاقات ثلث میں سے کوئی علاقہ متحقق ہو اس لئے حقیقۃ علم پیش کرتے ہوتے کہا وجود الشئی بالفعل اس شئی سے مراد معلوم ہے اور اس کے لئے وجود بالفعل کی شرط اس لئے کی کہ معدومات سے علم متعلق نہیں ہوتا لشئی موجود بالفعل اس شئی سے مراد عالم ہے یعنی عالم بھی موجود بالفعل ہو۔ کیونکہ معدوم اہلیت علم نہیں رکھتا بالمعلولیۃ یعنی وجود معلوم معلول ہو اور عالم اسکی علۃ او بالناعتیۃ یعنی معلوم نعت اور صفت برائے عالم ہو اور عالم اس کے لئے موصوف ومنعوت ہو او بالعینیۃ یعنی معلوم اور عالم کے درمیان علاقہ عینیۃ ہو ان علاقات ثلث سے کوئی ایک علاقہ بین العالم والمعلوم قائم ہو جاتے اور اسی علاقہ کی بنا پر وجود المعلوم للعالم ہو جاتے تو کو وجود سبب انکشاف ہو جائے گا۔ اور ان کے درمیان حقیقۃ علم متحقق ہو جائے گی۔ پھر آگے جاکر فالقدوس الحق سے اس مناط علم کو باری تعالےٰ میں ثابت کر کے مسئلہ علم باریتعالےٰ وحضوریۃ العلم کو ثابت کیا گویا یہ برہان من المنشا علی الناشی ومن المؤثر علی الاثر ہو اس لئے یہ اثبات بطریق اللِم ہوگا۔ قولہ مالہ وجود الشئی لنفسہ حقیقۃ علم کے متعلق جو کہا وجود الشئی بالفعل لشئی موجود اس سے معلوم ہوتا تھا کہ بین الشئین ای العالم والمعلوم حقیقۃً تغایر واثنینیۃ شرط ہے اس قسم کی اثنینیت علاقہ معلولیۃ اور ناعتیۃ میں تو تحقق ہوسکتی ہے لیکن علاقہ عینیۃ میں تو متحقق نہیں ہوسکتی۔ بلکہ عینیۃ منافی اثنینیت ہے اس لئے علاقہ عینیۃ منافی لحقیقۃ العلم ہے مالہ سے اس اشکال کو دفع کرتے ہوتے کہا وجود الشئی للشئی بعلاقۃ العینیۃ کا مآل وجود الشئی لنفسہ کی طرف ہے۔ یعنی علاقہ عینیۃ کے اندر بین الشئین اثنینیۃ حقیقیہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اثنینیۃ اعتباریہ کافی ہے۔ جو علاقہ عینیۃ میں متحقق ہوسکتی ہے کیونکہ عالم ہونے کا اعتبار مغایر ہے معلوم ہونے کے اعتبار سے اس قسم کا تعدد اعتباری کافی رہے گا۔ و ممایشہد بہ وینبہ علیہ علاقہ عینیۃ کے مناط انکشاف ہونے کے لئے یہ شہادت اور تنبیہ پیش کی جارہی ہے یہ علاقہ بنسبت باقی دو علاقتین کے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ زیادہ مقصود اثباتُ علمہٖ تعالےٰ بنفسہٖ وکونہ حضوریا ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کا علم بالغیر متوقف علی العلم بنفسہ ہے۔ اور فرقہ ضالہ نے بھی اوّلاً نفی العلم بنفسہ کر کے اس پر نفی العلم بالغیر کو متفرع کیا تھا اس لئے علاقہ عینیۃ کی توضیح اور

besturdubooks.wordpress.com

اثبات مقصود اہم ہے خلاصہ تنبیہ یہ کہ ہمارے اندر ایک قوۃ عاقلہ ہے جس کے ساتھ ہم اشیاء اخریٰ کا ادراک کرتے ہیں اب ہم چاہتے ہیں کہ خود اس قوت عاقلہ کو معلوم کریں تو یہ قوت اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لیے خود کافی ہوگی یا نہیں۔ بلکہ قوۃ عاقلہ اخریٰ کی ضرورت پیش آئیگی شق ثانی میں ہمارے لیے دو قوتیں ہو جائیں گی ایک کے ساتھ تعقل اشیاء ہوگا اور دوسری کے ساتھ تعقل قوۃ عاقلہ اولیٰ کا اب ہم اس قوۃ عاقلہ ثانیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پھر قوۃ ثالثہ کی ضرورۃ پیش آئے گی۔ پھر اس قوۃ ثالثہ کے معلوم کرنے کے لیے قوۃ رابعہ آئے گی ھلم جراً فیتمادی الامر لا الی نہایۃ بالفعل جو کہ باطل ہے جب شق ثانی باطل ہوئی تو شق اول متعین ہوگی یعنی اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لئے یہ قوۃ عاقلہ خود کافی ہے تو یہ قوۃ عاقلہ جس کے ساتھ ہم دوسری اشیاء کا ادراک کرتے ہیں تو یہ قوۃ عاقلہ بنسبۃ اپنے نفس کے عقلی ہوگی اس لیے کہ وہ منشأ انکشاف ہے اور خود عاقل بھی ہوگی اور معقول بھی تو یہ وہی علاقہ عینیۃ ہی کام کر رہا ہے۔ ثم اذا صار الشیٔ الخ وجود الشیٔ لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ کافی للانکشاف ہے اس پر تنبیہ ثانی پیش کیجا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک چیز بصورۃ المجردۃ یعنی ایک چیز کی صورت جو مجرد عن المادۃ الخارجیۃ ہو کر ذہن میں پہنچتی ہے اور ذہن جو اس صورۃ کے لئے محل ہے یہ بھی مجرد عن المادہ ہے اور وہ صورۃ اس محل کے ساتھ ایسی قائم ہے جیسے نعت اپنے منعوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہی صورۃ ذہن کے لئے علم ہو جاتی ہے اور ذی الصورۃ کو ذہن کے لیے منکشف کر دیتی ہے اب ہم اسی صورۃ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں جو ذی الصورۃ کے لئے واسطہ فی الانکشاف ہے اور قائم بالذہن ہے تو اس کو معلوم کرنے کے لئے یا صورۃ اخریٰ کی ضرورت پڑے گی یا یہ صورۃ بلا واسطہ صورۃ اخریٰ خود بخود منکشف ہوگی اگر شق اول ہو تو پھر صورۃ در صورۃ تسلسل لازم آئے گا لہذا یہ شق تو باطل ہوئی اب شق ثانی صحیح ہوگی اب یہ دیکھا جائے گا کہ یہ صورۃ خود بخود بلا واسطہ کیوں منکشف ہے آخر اسکے بجز اور کوئی علاقہ نہیں کہ یہ صورۃ مجرد عن المادہ کی گئی ہے اور ذہن جو کہ محل مجرد ہے اس کے ساتھ قیام صفتی اس کو حاصل ہے تب یہ براہ راست منکشف ہوئی ہے تو جب ایک شئی بنفس خود مجرد عن المادہ ہو اور موجود لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ ہو وہ بطریق اولیٰ براہ راست منکشف ہوگی کیونکہ صورۃ بمحل الذہن مجرد ہوتی ہے قیام بھی ناعتی حاصل ہے جب ایک مجرد اپنی تجرید میں کسی محل عاقل کا محتاج نہ ہو بلکہ بذات خود مجرد ہو اور اپنے ساتھ علاقہ عینیۃ رکھتا ہو چونکہ یہ تعلق انتہائی قوی ہے۔ لہذا یہ بطریق اولیٰ مبدأ انکشاف ہوگا۔ اس تنبیہ کے اندر یہ ایک مزید فائدہ ہے کہ وجود الشیٔ لنفسہ بعلاقۃ العینیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کو جیسے یہ ثابت کر رہی ہے اسی طرح وجود الشیٔ المجرد بطریق الناعتیۃ بھی اس کے ضمن میں واضح ہو رہا ہے یہ تنبیہ دو مقدمات پر مشتمل ہے پہلا ثم اذا صار الشیٔ یہ علاقہ ناعتیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کے لئے تنبیہ کا کام دیتا ہے۔ اور مقدمہ ثانیہ فما ظنک اذا تجرد الخ یہ علاقہ عینیۃ کے کافی للانکشاف ہونے کو ثابت کرتا ہے باقی رہا نحو اول یعنی وجود الشیٔ المجرد بطریق المعلولیۃ کے مناط انکشاف ہونے کے لئے اپنے

besturdubooks.wordpress.com

قول جملة الجائزات کے ساتھ اشارہ کر دیا جو کہ مذکور فی الشرح ہے اور بالقصد ولا اہتمام ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب وجود نعت للمنعوت کافی للانکشاف ہے تو وجود معلول برائے علت بطریق اولیٰ کافی للانکشاف ہو گا، کیونکہ علاقہ معلولیت اقوی فی الارتباط ہے بنسبت علاقہ ناعتیہ کے لانّ نسبة القابل الى المقبول والنعت الى المنعوت بالامكان و نسبة المفعول الى الفاعل بالوجوب والوجوب اوكد واوثق من الامكان یہاں تک متعلقہ متمہید کا اکثر حصہ واضح ہو چکا ہے فتنبہ قوله في الحاشية

ههنا نحو آخر بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ علاقات علمیہ صرف تین ہی محصور ہیں حالانکہ یہ حصر صحیح نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ ایک اور علاقہ بھی ہے جس کو مصاحبت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو قاضی نے اس وہم کے دفع کی طرف اشارہ فرمایا کہ ہم نے شرح میں صرف وہ علاقات پیش کئے ہیں جو متفق علیہ اور مشہور عند الجمہور ہیں یہ علاقہ مصاحبۃ نہ مشہور رہے اور نہ متفق علیہ صرف اشراقیہ اس کے قائل ہیں خلاصہ مصاحبۃ کا یہ ہے کہ ایک شیٔ موجود مجرد ہو بطریق المصاحبۃ فی الوجود یعنی نفس الامر میں ایک شیٔ مع المجرد موجود ہو مع عدم الحجاب المانع اور حجاب مانع سے مراد مادہ ہے یعنی اقتران بالمادۃ مانع عن الانکشاف والشهود ہوتا ہے اس لئے مادہ سے خالی اور مجرد ہو کر دونوں موجود فی نفس الامر ہوں۔ اور علاقہ عینیہ اور ناعتیہ۔ معلولیۃ میں سے کوئی نہ ہو جیسے مجردات جو ایک دوسرے کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح جو نفوس جو ابدان سے مجرد ہو کر اپنے مراکز میں جمع ہوتے ہیں یہ سب علاقہ مصاحبۃ سے ایک دوسرے کو معلوم بعلم حضوری ہیں اور حضور المبصر عند الباصرہ یہ بھی عند الاشراقیہ اسی قبیل سے ہے یعنی مبصرات بعلاقۃ المصاحبۃ معلوم بعلم حضوری ہیں حصولی نہیں هذا عند الاشراقیہ ان پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ علم اور معلوم علم حضوری میں متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا ازالہ معلوم کے ساتھ علم کا ازالہ ضروری ہے حالانکہ ازالہ مبصرات سے علم زائل نہیں ہوتا تو اشراقیہ پھر عالم مثال کا قول کرتے ہیں کہ جب تک محسوس حاضر عند الحس رہتا ہے تو انکشاف بحسب الوجود الخارجی ہوتا ہے۔ اور جب یہ زائل عن الحس ہو جائے تو پھر ایک مثال جو کامل مناسبت رکھتی ہے وہ حاضر رہتی ہے۔

فيصير منشأ للانكشاف من غير انطباع وانتقاش في الحواس تفصيله وتحقيقه۔ درحقیقت مسئلہ ابصار میں مذاہب ثلثہ ہیں۔ اوّل یہ کہ بصر سے شعاع خارج ہوتی ہے جو مبصر کے ساتھ ملتی اور سبب انکشاف ہوتی ہے۔ ثانی یہ کہ مبصرات کے صور حس بصر میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ سبب انکشاف بنتے ہیں ثالث یہ کہ خود حضور مبصر بالشروط المعلومۃ ای المقابلۃ وعدم الحجاب والتوجہ والالتفات الیہ سبب انکشاف ہے لہذا یہ معلوم بعلم حضوری ہوں گے یہی قول صاحب الاشراق کا ہے پہلے دو قول ان کے نزدیک باطل ہیں وہ کہتے ہیں اگر خروج شعاع سے ادراک ہوتا تو پھر بعید و قریب کی رویۃ بیک وقت نہ ہوتی بلکہ قریب پہلے نظر آتا اور بعید بعد میں کیونکہ حرکت شعاع بصری تدریجی ہے۔ حالانکہ قمر اور ثوابت بیک وقت نظر آتے ہیں اور اسی طرح حصول صور کے بارہ میں بھی وہ کہتے ہیں کہ محسوسات کی صور بمقدار محسوسات حاصل ہوں تو پھر انطباق کبیر علی الصغیر لازم آتا ہے اگر اس مقدار میں نہ ہوں تو پھر انکشاف تام کا سبب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کشف تام کے لئے تطابق فی المقدار ضروری ہے۔ لیکن دوسرے حضرات جواباً کہتے ہیں کہ حرکت شعاع بصر تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہے اس لئے مسافۃ بعیدہ اور قریبہ کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور انطباق کبیر علی الصغیر کا محال ہونا صرف موجودات خارجیہ میں بحسب الوجود الخارجی ہے۔ اور موجودات ذہنیہ میں بحسب الوجود الذہنی کوئی استحالہ نہیں ہے۔ قوله فان قلت یجوز الخ یہ دو تنبیہات پر اعتراض ہے حاصل اعتراض یہ کہ قوۃ عاقلہ کے بارہ میں تین احتمالات ہیں اوّل یہ کہ انکشاف القوۃ العاقلۃ بقوۃ اخری ثانی انکشاف القوۃ العاقلۃ بجالۃ ادراکیۃ ثالث انکشافہا بنفسہا اور اسی طرح صور کے بارہ میں بھی احتمالات ثلثہ ہیں۔ انکشاف الصورۃ بواسطۃ صورۃ اخری او بحالۃ ادراکیۃ او بنفسہا صرف احتمال اوّل کو شارح نے باطل کیا ہے اس کے ساتھ احتمال ثالث متعین نہیں ہو سکتا۔

besturdubooks.wordpress.com

3/2

کیونکہ استحال ثانی حالۃ ادراکیہ کا باقی ہے ہو سکتا ہے کہ قوۃ عاقلہ جب اپنے آپ کا ادراک کرتی ہے یا صورۃ قائمہ کا تو منشا ء انکشاف حالۃ ادراکیہ ہو تو اس صورت میں یہی حالۃ ادراکیہ عقل اور علم قرار پائیگی۔ اور قوۃ عاقلہ صرف عاقل و معقول بن سکتی ہے۔ لا العقل و العلم لہذا علاقہ عینیۃ کو مناط انکشاف قرار دینے کے لیے یہ تنبیہ کافی نہیں ہے۔

قلت خلاصہ جواب یہ کہ ہم اس حالۃ ادراکیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں اگر اس کے معلوم کرنے کے لئے دوسری حالۃ کی طرف احتیاج ہو پھر دوسری کے لئے تیسری حالۃ کیطرف تو تسلسل امثال لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال آپ کو کہنا پڑے گا کہ حالۃ ادراکیہ کے جاننے کے لئے وجود الحالۃ للقوۃ العاقلۃ کافی ہے کسی اور حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے تو اس صورت میں مناط انکشاف صرف وجود الحالۃ للقوۃ العاقلۃ ہے اور اسی طرح خود قوۃ عاقلہ کا وجود لنفسہا اور صورۃ کا وجود بھی للقوۃ العاقلۃ مناطِ انکشاف ہوگا اور کسی حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی طرف احتیاج نہیں ہوگا بلکہ خود منشا ء انکشاف ہوں گے کیونکہ وجود الحالۃ للقوۃ العاقلۃ بطریق ناعتیۃ ہے کہ قوت عاقلہ منعوت ہے اور حالۃ ادراکیہ اس کے ساتھ قائم ہو کر اسکی وصف و نعت ہے جب اس قسم کا وجود للمجرد کافی للانکشاف ہے تو قوۃ عاقلہ مجرد ہو کر موجود لنفسہا بعلاقۃ العینیۃ ہے جو ناعتیۃ سے قوی تر ہے اور صورۃ مجرد عن المادہ ہو کر یہ بھی قائم بالقوۃ العاقلۃ بطریق ناعتیۃ ہے جیسے کہ خود حالۃ ادراکیہ تھی لہذا قوۃ عاقلہ اپنے آپ کے لئے اور صورۃ قائمۃ کے ادراک کرنے کے لئے کسی حالۃ وغیرہ کے واسطہ کی محتاج نہیں ہوگی

قولہ فی الحاشیۃ قلت لا یخلو .... بالجملۃ القول الخ خلاصہ یہ کہ حالۃ ادراکیہ کا قول باطل ہے کیونکہ جب حالۃ ادراکیہ کو معلوم کرنے کے لئے قوۃ عاقلہ حالۃ ادراکیہ اخری کیطرف محتاج نہیں ورنہ تسلسل لازم آتا ہے بلکہ خود حالۃ ادراکیہ کا جو اپنا وجود للقوۃ العاقلۃ ہے یہی کافی للانکشاف ہے اور مناط انکشاف ہے اور اس کا وجود للقوۃ العاقلۃ وجود النعت للمنعوت ہے تو اسی طرح کا وجود للقوۃ العاقلۃ صور کو بھی حاصل ہے کہ وہ بھی موجود للقوۃ العاقلۃ کو "وجود النعتِ للمنعوت" ہیں تو یہی منشا ء انکشاف ہوگا اور کافی برائے انکشاف جیسے کہ حالۃ کے بارہ میں تھا کیونکہ وجود الشئ للقوۃ العاقلۃ مبدا انکشاف ہے اور انکشاف اسکا اثر ہے والاثر لایتخلف عن المبدا التام پس کے باوجود انکشاف الصور للقوۃ العاقلۃ حالۃ ادراکیہ کا محتاج بھی ہو تو پھر حالۃ ادراکیہ ایک اور مبدا اور مؤثر برائے انکشافِ صور حاصل ہو جائے گا تو لازم آئے گا کہ اثر ایک یعنی انکشاف صور اور مؤثر دو احدھما وجود الصور للقوۃ العاقلۃ والثانی الحالۃ الادراکیۃ فیلزم اجتماع المؤثرین علی اثر واحدٍ وھو باطل لایقال الحالۃ الادراکیۃ حاصل سوال یہ کہ حالۃ ادراکیہ اور صُوَر میں فرق ہے وہ یہ کہ حالۃ ادراکیہ بذاتِ خود نور ظاہر اور ضوء جلی ہے جب یہ موجود ہو گی تو خود بخود منکشف للقوۃ العاقلۃ ہو جاتی گی اپنے انکشاف میں کسی مزید واسطہ کی محتاج نہیں ہے لا باعتبار الوجود یعنی حالۃ ادراکیہ باعتبار موجود ہونے

besturdubooks.wordpress.com

للقوة العاقلہ کے منشاء انکشاف نہیں بلکہ بذات خود منشأ انکشاف ہے اور وجود بالقوۃ العاقلہ شرطی الانکشاف ہے مثلاً سراج منور جو خود نور اور روشنی ہے بذات خود منکشف ہوتا ہے اور اس کے منکشف ہونے کے لئے مزید اور نور کی ضرورت نہیں ہے البتہ قوۃ باصرہ کے سامنے اس کا وجود شرط انکشاف ہے اور منشا نہیں بلکہ منشأ انکشاف تو وہ خود ہے اور صور چونکہ بذات خود نور ظاہر نہیں ہیں لہذا ان کے انکشاف کے لئے ان کا وجود للقوۃ العاقلہ کافی للانکشاف نہیں ہے اور نہ مبداء انکشاف ہے بلکہ یہ وجود للقوۃ العاقلہ صرف شرط انکشاف ہے اور مبداء انکشاف حالۃ ادراکیہ ہے جو نور ظاہر ہے لہذا وجود صور منکشف ہونے کے لئے محتاج الی واسطۃ الحالۃ ہیں اور حالۃ کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہے لا نانقول الخ حاصل جواب یہ کہ حالۃ ادراکیہ کو بذات خود نور ظاہر کہنا غلط ہے کیونکہ حالۃ ایک امر ممکن ہے پس یہ بنفس خود ہالک اور بذات خود باطل اور ظلمۃ ہے کیونکہ امکان میں عدم ماخوذ ہوتا ہے اور یہ عدم جڑ اور بنیاد ہے ظلمۃ کی جیسے بالکل ممکنات میں بھی ایسے ہے اب اسکی نوریۃ ذاتی نہیں بلکہ اس کے وجود بالفعل سے حاصل ہے جیسے العدم ظلمۃ والوجود نور قول مشہور ہے درحقیقت وجود بالفعل نور اور منشأ انکشاف ہے اور یہ وجود بالفعل للقوۃ العاقلہ صور کو بھی حاصل ہے لہذا وجود الصور للقوۃ العاقلہ منشأ انکشاف ہے نہ شرطی للانکشاف اب اگر حالۃ کی ضرورت بھی ہو تو اجتماع مؤثرین علی اثر واحد لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے لہذا احتیاج الی الحالۃ کا قول بھی باطل ہے قولہ فی الحاشیۃ والصور نفس وجودھا للمجرد الخ توضیحہ الخ اس حاشیہ میں حقیقۃ علم پیش کرتے ہوئے شرائط عالمیۃ کا ذکر کیا ہے اور اسی طرح قولہ فی الشرح فاذن میزان تصحیح العاقلیۃ کے اندر بھی شرائط عالمیۃ کا ذکر ہے لہذا ان دونوں عبارتوں کا مقصد مشترک طور پر واحد ہے حاصل یہ کہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اگر علاقۃ عینیۃ اور ناعتیۃ مناط علم ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ ہر شئی کو اپنے آپ کا بعلاقۃ عینیۃ اور اسی طرح اپنے اوصاف کا بعلاقۃ ناعتیۃ علم ہو مثلاً مادہ کو اپنے آپ کا علم بعلاقۃ عینیۃ اور اسی طرح صورۃ کا جو مادہ میں حلول کئے ہوتے ہے بعلاقۃ ناعتیۃ اور اسی طرح خود صورۃ جسمیہ کو اور جسم کو جو مرکب عن المادہ والصورۃ ہے اپنے آپ کا اور اپنے ساتھ اوصاف قائمہ کا علم بعلاقتین مذکورتین حاصل ہو اور یہ سب لوازم باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ حقیقۃً علم کے اندر ان علاقتین کا کوئی دخل نہیں ہے تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر حقیقۃ علم پیش کرتے ہوئے شرائطِ عالمیۃ پیش کر دیئے تاکہ اس قسم کے تمام اعتراضات مرتفع ہو جائیں سو علم منشأ انکشاف کا نام ہے یعنی ایک شئی معلوم جو عالم کے لئے منکشف ہوتی ہے اس انکشاف کا جو مبدأ و منشأ ہے اس کا نام علم ہے اور یہ انکشاف حضور المعلوم لدی العالم بحیثیت لا یغیب عنہ سے ہوتا ہے یعنی مبداء انکشاف وجود و حضور معلوم عند العالم بایں صورت کہ اس سے کبھی غائب نہ ہو یہی حضور و وجود منشأ انکشاف اور علم ہے لیکن علاقات ثلث سے کوئی علاقہ بین العالم والمعلوم متحقق ہو وذلک لا یکون الا

بوجودہ بالفعل بنفسہ یعنی حضور معلوم لدی العالم اسوقت ہوسکتا ہے جب کہ خود عالم حسب ذیل شرائط رکھتا ہو (۱) وجود بالفعل یعنی عالم موجود بالفعل ہو معدوم صرف اور موجود بالقوۃ عالم نہیں ہوسکتا کیونکہ ایسی شئی جو خود موجود نہیں تو دوسری شئی اس کے ہاں کیسے موجود اور حاضر ہوسکتی ہے لہذا یہاں حقیقۃ علم قائم نہیں ہوسکتی (۲) وجود لنفسہ اسی شرط کو قاضی نے اپنے قول میزان تصحیح العاقلیۃ میں کون الشئی قائما بالذات لا بالمحل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ یعنی عاقل اور عالم صحیح اور درست قرار پانے کے لئے یہ ایک میزان اور شرط ہے کہ عالم موجود لنفسہ اور قائم بذاتہ ہو اور اپنے وجود و قیام میں محتاج الی المحل نہ ہو جیسے کہ اعراض محتاج الی المحل ہوتے ہیں کیونکہ جو شئی موجود لغیرہ اور قائم بالمحل ہوگی تو شئی معلوم اس کے ہاں موجود اور حاضر نہیں ہوسکتی کیونکہ جو شئی بظاہر اس کے ہاں موجود ہوگی وہ درحقیقت اس کے ہاں موجود نہیں ہے بلکہ لدی محلہ موجود ہے کیونکہ جب وہ خود موجود لمحلہ ہے تو وہ شئی معلوم بھی موجود لمحلہ ہوگی لہذا حقیقۃ علم یہاں بھی قائم نہیں ہوسکتی (۳) یہ شرط شرح میں مذکور ہے بایں الفاظ بعدم تجردہ فی ذاتہ لا بعمل عامل عن المادۃ یعنی عالم فی حد ذاتہ مادہ سے مجرد ہو لہذا جسم جو اپنے اندر مادہ رکھتا ہے عالم نہیں ہوسکتا اور یہ تجرد بذات خود ہو کسی عمل عامل کی وجہ سے نہ ہو جیسے معلوم ذہنی جو کہ جوہر ہے حصول اشیا بانفسہا کی وجہ سے ذہن میں موجود بنفسہ اور من حیث ہی ہی کے درجہ میں جوہر ہے اور مجرد عن المادہ بھی ہے لیکن یہ بذات خود مجرد نہیں ہے بلکہ عمل عامل کی بنا پر ہے یعنی ذہن نے اپنے عمل کے ساتھ اسے مجرد عن المادہ کیا ہے لہذا اس قسم کی اشیا عالم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وغواشیہا ہذا احتراز عن نفس المادۃ چونکہ مادہ جوہر ہونے کی وجہ سے قائم بذاتہ ہے اور مادہ کے لئے پھر مادہ اور ہیولی کی ضرورت نہیں ہے ورنہ پھر ہر مادہ کے لئے مادہ ہوگا۔ ہلم جرا تسلسل فی المواد لازم آئے گا جو باطل ہے جب مادہ کے لئے مادہ ہوا تو تجرد عن المادہ کی شرط بھی پوری ہوگئی لیکن مادہ عالم و عاقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے غواشی مادہ سے تجرد شرط کر کے مادہ کو تصحیح عاقلیۃ سے خارج کر دیا اور غواشی سے مراد العدم والقوۃ ہیں یہ مادہ کے غواشی اور جہات ظلمۃ ہیں المنغمسۃ یہ صفۃ مادہ ہے یعنی جہات ظلمانیہ جو کہ العدم والقوۃ ہیں ان میں مادہ پوری طرح منغمس ہے ان سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا کیونکہ مادہ نام ہے الجوہر المستعد کا اور یہ استعداد مادہ کی جز ذاتی اور فصل داخلی و مقوم ہے اور استعداد کا معنی ہوتا ہے عدم وجود الشئی للشئی مع صلاحیۃ لہ تو گویا مادہ کے لئے عدم ایک ذاتی امر ہوگیا اور عدم اصل ظلمۃ ہے اور وجود جو نور کہلاتا ہے وہ مادہ کے لئے درجہ عارض میں ہے جو انضمام صورۃ سے حاصل ہوتا ہے ظلمۃ ذاتی نور عارضی پر غالب ہو جاتی ہے لہذا یہ عالم ہونے کے قابل نہیں ہے نہ یہ اپنے آپ کا علم رکھتا ہے نہ کسی دوسری چیز کا بخلاف مجردات کے کہ وہ اس قسم کی ظلمۃ سے بالکل منزہ ہیں اگرچہ ممکن ہونے کی وجہ سے ان میں عدم اور ظلمۃ ہوتی تو ہے لیکن یہ درجہ ذات میں نہیں ہے کیونکہ ممکن میں عدم وجود کلاہما سیان اور پھر یہ امکانی ظلمۃ تو ہیولی میں بھی موجود ہے تو اس کے اندر ظلمتین موجود ہوئیں مجرد ممکن میں صرف ایک

ظلمت لہذا یہ عالم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ہیولی نہیں رکھتا لہذا علم مادہ اور مادیات یعنی اشیاء ذی المادہ اور اعراض قائمہ بالموضوع والمحل سے بالکل منتفی ہو جائے گا کیونکہ شرائط عالمیۃ سے یہ بالکل عاری ہیں لہذا ان کے ساتھ حقیقۃ علمیہ قائم نہیں ہو سکتی البتہ قدسیات یعنی وہ اشیاء جو مادہ سے مجرد اور منزہ ہو کر موجود لنفسہ ہیں وہ عالم ہو سکتے ہیں، ان میں نفوس وعقول اور باری تعالٰی آتا ہے۔ پھر قدوس حق یعنی باری تعالٰی چونکہ اقصٰی مراتب فعلیۃ میں ہے لہذا اس کا علم لذاتہ بذاتہ ہوگا فتفکر لعلہ یحتاج الی تجرید القریحۃ اور جو عرائنات سابقہ وارد ہوئے تھے۔ وہ سب مرتفع ہو گئے فتامل قولہ ومیزان تصحیح المعقولیۃ الخ معقولیۃ اور معلوم ہونے کی میزان اور شرط یہ ہے کہ شیٔ معلوم موجود بالفعل ہو کیونکہ علم کا تعلق معدوم سے نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ لذاتٍ مجردۃ ہو اور یہ ذات مجردۃ ذات عالم ہے جب تک معلوم عالم مجرد کے سامنے اور نزد آں نہ ہو تو وہ تحت العلم نہیں آسکتا درحقیقت یہ شرائط عالمیۃ اور معلومیۃ اسی حقیقۃ علم پر ہی متفرع ہیں کیونکہ حقیقۃ علم وجود الشیٔ بالفعل اور یہ شیٔ معلوم ہے اور اس کا وجود بالفعل خود حقیقۃ علم میں درج ہے لشیٔ یہ وہی لذات مجردۃ والی شرط ہے اور اسی شیٔ سے مراد عالم ہے اس شیٔ کیلئے ونزد ایں معلوم کا موجود بالفعل ہونا حقیقۃ علم میں داخل ہے۔ موجود بالفعل یہ شیٔ ثانی یعنی عالم کی صفت ہے تو اس سے عالم کے موجود بالفعل ہونے کی شرط واضح ہوتی ہے اور عالم کا قائم بنفسہ ہونا اس سے واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ جو قائم بالمحل ہوگا اس کے لئے کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے محل کے لئے ہوتی ہے۔ لہذا یہ عالم قائم بالمحل نہیں ہوگا۔ ورنہ اس کے ہاں کوئی شیٔ معلوم موجود نہیں ہو سکتی اور مادہ چونکہ اصل ظلمت ہے اور علم جو نور ہے اس کے منافی ہے لہذا عالم کا اس سے مجرد ہونا از خود معلوم ہو جاتا ہے فالشیٔ المقدس عن المادۃ پہلے جو حقیقۃ علم اور شرائط عالم ومعلوم پیش کئے گئے ہیں یہ اس پر متفرع ہے کیونکہ ایک چیز جو مقدس عن المادۃ وغواشیہا جیسے نفوس، عقول، واجب تعالٰی جب یہ موجود لنفسہ ہیں تو یہ عقل۔ عاقل، معقول یعنی علم۔ عالم، معلوم قرار پائیں گے وجود الشیٔ للشیٔ کی حقیقۃ پوری ہے لہذا باعتبار الوجود علم وعقل اور منشأ انکشاف قرار پائے گی۔ چونکہ شرائط عالمیۃ پورے ہیں ہو الشیٔ الموجود بالفعل والقائم بنفسہ مجرداً عن المادہ تو عالم بھی خود قرار پائیں گے اور معلوم چونکہ نام تھا الشیٔ الموجود بالفعل للمجرد کا تو یہ شرط بھی پوری ہے اس لئے یہ خود معلوم بھی قرار پائیں گے اور ایسی اشیاء کا ادراک وعلم جو ان کی اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہے وہ ان کے وجود سے زائد نہیں بلکہ خود ان کے وجود کا نام علم ہے ہاں وہ اشیاء جن کا وجود عین ماہیۃ نہیں ہے جیسے ماسوی الواجب تعالٰی تو ان کا علم صرف ان کی ماہیۃ سے زائد ہوگا۔ لیکن وجود سے زائد نہیں بلکہ خود ان اشیاء کا جو وجود ہے وہی علم ہے فالقدوس الحق علم وعالم اور معلوم کی حقیقت وشرائط واضح کرنے کے بعد اب از خود ثابت ہو جاتا ہے کہ باری تعالٰی کو اپنی ذات کا علم حضوری ثابت ہے کیونکہ قدوس حق اقصٰی مراتب تجرد میں ہے اور وجود بحت یعنی خالص وجود ہے عدم تو کیا شائبہ عدم اور بالقوۃ کی بھی یہاں

besturdubooks.wordpress.com

رسائی نہیں صرف وجود ہی وجود اور بالفعل اکمل ہے ماہیۃ سے مقدس ہے اور مادہ وہیولی سے تو بطریق اولی مقدس ومنزہ ہے تو لامحالہ اپنی ذات کے لئے بنفس خود ظاہر ہے۔ کیونکہ حقیقت علم وجود الشئ للشئ موجود ہے اور علاقہ عینیۃ بھی اسی طرح عالم اور معلوم کے شرائط سب مکمل طور پر موجود ہیں لہذا ایسی ذات خود علم وعقل اور عالم وعاقل اور معلوم ومعقول قرار پائے گی یہ اثبات علم اللہ تعالےٰ بذات اللہ تعالےٰ بطریق الحضوریۃ واضح اور محقق ہوگیا اس کا یہ علم اسکی ماہیۃ جو کہ خود وجود ہے اس کا عین ہے یہ واضح رہے کہ ماہیۃ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے احدهما الامر المعقول معرّی عن الوجود والتشخص هذا هو الذی یقال فی جواب ماهو فالله تعالیٰ منقدس عن الماهیة بهٰذا المعنی وثانیهما مابه الشئ هو هو هذا هو عین وجوده تعالیٰ وعلمه تعالیٰ لیس بزائد عن هذه الماهیة بل هو عینها فالماهیة بالمعنی الاول مختص بالممکنات والمعنی الثانی عام فیشمل الواجب والممکن کلیهما قوله وجملة الجائزات بنسخ ماهیتها الخ یہاں سے اللہ تعالےٰ کا علم بالممکنات کا حضوری ہونا ثابت کیا اور علاقہ علم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا مرابطیة الذات والوجود بالقیاس الیه تعالیٰ یعنی ممکنات کا وجود اور ان کی ذات اللہ تعالےٰ کا فیضان ہے اور باری تعالےٰ سے مربوط ہیں ربط المعلول بالعلۃ لہذا اس علاقہ کے پیش نظر موجودات بتمامہا اپنے وجود کے لحاظ سے اللہ تعالےٰ کو براہ راست بعلاقۃ المعلولیۃ معلوم ہیں صور کا واسطہ درمیان میں لانا غلط ہے بلکہ ان ممکنات کا وجود خود صور علمیہ ہیں اور براہ راست بلا واسطۃ الصور منکشف ہیں لہذا ان کے ساتھ علم حضوری وابستہ ہوگا نہ حصولی باری تعالےٰ کا علم اپنی ذات اور ممکنات کے ساتھ بطریق الحضوریۃ ثابت ہوا جو کہ مقصود تھا چونکہ یہ برہان لمّی تھا لہذا اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دلیل ایک صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب ہے اور نتیجہ بھی ظاہر صغری یہ ہے ان الواجب سبحانه تحقق فیه علاقتان العینیة والعلیة من الثلثة المذکورة التی یترتب العلم علیها بالنسبة الی نفسه والی غیره اس صغری کو اپنے قول فالقدوس الحق سے الی قولہ تحقیقہ واضح کیا اور کبریٰ یہ کل من یتحقق فیه احدیٰ العلاقات الثلث بالنسبة الی شئ فهو عالم به واشار الی اثبات الکبری بقوله فحقیقة العلم الی قوله فالقدوس الحق فظهر النتیجة ان الواجب سبحانه عالم بنفسه بعلاقة العینیة وبغیره بعلاقة العلیة والمعلولیة فقوله اذ هو وجود بحت بیان علاقة العینیة بذاته تعالیٰ وقوله فهو لا محالة ظاهر لذاته بنفس ذاته نتیجتها وقوله جملة الجائزات بیان علاقة المعلولیة بغیره وقوله فالموجودات باسرها من حیث الوجود الرابطی معلومة وصور علمیة یتنجتها

besturdubooks.wordpress.com

قولہ فعلمہ تعالیٰ الاجمالی الخ یہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ اگر ممکنات بعلاقۂ معلولیۃ معلوم بعلم حضوری ہیں تو علم حضوری عین معلوم ہوتا ہے اور ممکنات حادث ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات حادث ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا علم تحقیق جو مخلوق ممکن سے مقدم ہے کیونکہ باری تعالیٰ موجد بالاختیار ہے اور ایجاد اختیاری سے علم مقدم ہوا کرتا ہے جب علم مقدم علی وجود الممکنات ہوا اور ادھر علم حضوری ہونے کی وجہ سے معلوم ممکن کے وجود کا عین ہوگا تو تقدم وجود الممکن علی وجود الممکن لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس کا جواب دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم کو دو قسم قرار دیا ایک اجمالی دوسرا تفصیلی اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی جو ان اشیاء کے ساتھ متعلق ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے ممکنات کا عین نہیں ہے اور قدیم و مقدم علی الخلق والایجاد ہے اسے علم فعلی کہتے ہیں اور دوسرا قسم علم تفصیلی ہے جس کا معنی الحاضر عند المدرک ہوتا ہے وہ اشیاء ممکنہ معلومہ کا عین ہے یہ علم قدیم نہیں ہے اور نہ مقدم علی الخلق پس یہ اشیاء اللہ تعالیٰ کو معلوم کہتین ای الاجمالی والتفصیلی ہیں قولہ فانہا بوجودھا الاجمالی متصلۃ الخ یہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ کہ ممکنات ازل میں معدوم محض ہیں ان کا کوئی وجود نہیں ہے ان کے ساتھ ازل میں علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے اور یہ کیسے منکشف ہوں گے کیونکہ علم وانکشاف مساوق تمیز ہے معدومات بحالت عدم قابل تمیز نہیں ہوتے لہذا یہ قابل معلومیۃ بھی نہیں ہیں۔ دوسرا سوال یہ بھی متوقع ہوتا تھا کہ علم اجمالی جب عین ذات باری تعالیٰ ہوا تو ذات واجب منشأ انکشاف ہوگی برائے ممکنات حالانکہ ممکن اور واجب میں پوری مباینت ہے ممکن قابل عدم ہے اور واجب کا وجود ضروری ہے اور کبھی قابل عدم نہیں اس بتاین کے ہوتے ہوئے ایک مباین دوسرے مباین کے کیسے منشأ انکشاف ہوسکتا ہے ان سوالات کو مرتفع کرنے کے لئے کہا کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد معہ تعالیٰ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کیلئے بمنزلہ منشأ انتزاع ہے اور ممکنات بدرجہ امور انتزاعیہ ہیں جیسے امور انتزاعیہ کا وجود وہی ہوتا ہے جو وجود منشأ ہے اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں ہوتا مثلاً فوقیۃ چونکہ منتزع من السماء ہے تو وجود فوقیۃ وجود سماء کے علاوہ الگ اور کوئی وجود نہیں اسی طرح وجود ممکنات بدرجہ اجمال وجود الٰہ ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا علم جو اپنی ہی ذات کے ساتھ وابستہ ہے علم ممکنات اسی علم میں مندرج ہے جیسے علم بالسماء میں علم بالفوقیۃ مندرج ہوجاتا ہے دونوں اشکال مذکورہ مرتفع ہوگئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے وجود ازلی کے ساتھ ممکنات بوجود اجمالی متحد ہیں لہذا معدوم صرف بھی نہ ہوئے اور نہ مباین لہذا یہ علم قدیم ہوگا اور ذات الٰہ ان کے لئے منشأ انکشاف بھی ہوگی اور پھر ان اشیاء ممکنہ کا ایک وجود تفصیلی ہے جو حادث ہے یہ اپنے وجود تفصیلی کے ساتھ حاضر عند اللہ تعالیٰ ہیں بلا واسطۃ الصور و بلا قیام بذاتہ تعالیٰ یہی وجود ممکنات منشأ انکشاف اور علم تفصیلی ہے یہ حادث ہے قدیم نہیں ہے۔ اور یہ علم انفعالی ہے اور مثل افلاطونیہ سے افلاطون کی مراد بھی یہی خود اشیاء کا وجود تفصیلی ہے

besturdubooks.wordpress.com

نہ صور اشیا قولہ وتحقیقہ ان ذوات الجائزات الخ یہ بطور دلیل ہے اور فانہا بوجودہا الاجمالی
متحدہ معہ بمنزلہ دعویٰ یعنی وجود اجمالی متحد ہونے کے متعلق بطور دلیل کے کہہ رہے ہیں کہ تمام جائزات یعنی ممکنات بطبع
خود اور بوجود خود اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کے آثار و اظلال ہیں یہ ایسے سمجھئے صوفیہ حضرات کہتے ہیں کہ عالم وجود میں
صرف ذات وحدہ حقہ واجبہ لذاتہا موجود ہے جو کہ منطور فی التعینات ہے یعنی تعینات اور
تشخصات میں مختلف اطوار اختیار کرتی رہتی ہے اور جمیع ممکنات اس ذات واحدہ واجبہ کے تعیناتی تطورات
ہیں وہ ذات حق بنفس خود ہر قید سے مطلق ہے اور کسی مخصوص تعین اور تشخص پر محصور نہیں ہے واحد ہونے کے باوجود
اس کثرۃ میں اس کا ظہور ہے یہ تعینات ممکن ہیں وہ خود واجب ہے اور وہ واحد لیکن تشخصات اس کے کثیر ہیں
اور یہ تعینات ممکنہ اس ذات وحدہ حقہ میں ایسے منطوی اور مندرج ہیں جیسے امور انتزاعیہ اپنے منشا انتزاع میں
مندرج ہوتے ہیں لہذا ان ممکنات کا علم مندرج اور منطوی فی علمہ تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ ہے کما قال فی
الحاشیۃ قال الاستاذ فی بعض حواشیہ یعنی اس چیز کو سمجھنے کے لئے آپ اوصاف انتزاعیہ
کو بنسبت ان کے موصوفات کے جو ان کے لئے منشا انتزاع ہیں دیکھئے آخر جو شخص منشا انتزاع کا ادراک
کرتا ہے تو امور انتزاعیہ کا ادراک بھی یہی قرار پاتا ہے یہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے لئے بمنزلہ اوصاف
انتزاعیہ و اعتبارات عقلیہ کے ہیں اللہ تعالیٰ ان کے لئے بطور منشا کے ہے لہذا ان ممکنات کا علم خود علمہ
تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ میں مندرج ہے قولہ فہو کالحالۃ الاجمالیۃ یہ علم اجمالی کے لئے بطور نظیر کے
پیش فرماکر دو اشکالوں کو مرتفع کر دیا ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واحد ہے وہ ممکنات کثیرہ کے لئے مبدا انکشاف
کیسے ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ ذات وحدہ اشیا کثیرہ کے لئے منشا انکشاف اسوقت نہیں ہو سکتی جب
کسی قسم کی مناسبۃ موجود نہ ہو اگر مناسبۃ موجود ہو جیسے کہ یہاں ہے کہ واحد منشا انتزاع للکثرۃ ہے تو ایسے وقت
میں وہ منشا انکشاف ہو جاتا ہے جیسے کہ حالۃ واحدہ بسیطہ تمام تفصیل کے لئے جو کہ متصف بالکثرۃ ہے منشا
انکشاف ہے اور دوسرا اشکال یہ تھا کہ اجمال دو قسم ہے ایک اجمال فی الحدود المحدود ہوتا ہے وہ یہاں نہیں ہو
سکتا ورنہ تو علم الٰہی جو کہ اجمالی ہے درجہ محدود میں ہو جائے گا اور یہ تمام ممکنات تفصیلیہ درجہ حد میں اور چونکہ محدود مرکب
من الحد ہوتا ہے تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم مرکب ہو جائے گا جو کہ باطل ہے دوسرا اجمال وہ ہوتا ہے جس کے اندر
امتیاز تام نہیں ہوتا بلکہ ابہام و خفا باقی رہتا ہے جیسے اجمال قبل التفصیل اور بعد التفصیل میں ہوتا ہے لان ہذا الی
الاجمال سواء کان قبل التفصل او بعدہ ہو العلم بالشئی مع عدم الامتیاز التام یہ بھی
مستحیل فی جنابہ تعالیٰ ہے تو حالۃ بسیطہ کی نظیر پیش کر کے اس سوال کو رفع فرمایا کہ یہ اجمال بالمعنیین المذکورین نہیں
ہے بلکہ یہ معنی ثالث ہے وہ یہ کہ امر واحد منشا انکشاف ہو امور کثیرہ کے لئے کالحالۃ الاجمالیۃ فانہا مبدأ

انکشاف للامور الکثیرۃ التفصیلیۃ یعنی جیسے مناظرہ میں آپ کا خصم آپ کے دعویٰ پر مختلف اعتراضات کرتا ہے اور اپنے دعوی کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو اسی وقت آپ کے ذہن میں ایک کیفیۃ بسیطہ اجمالیہ حاصل ہوتی ہے جس کے ساتھ خصم کے تمام اعتراضات و دلائل کے جوابات آپ کے ذہن میں مخلوط اور مستحضر ہوتے چلے جاتے ہیں قبل ازیں کہ آپ تفصیل کے ساتھ جواب دیں اور اس تمام تفصیل کے لئے جو آپ اپنے وقت میں پیش کریں گے اس کے لئے یہ حالۃ بسیطہ منشا انکشاف ہے اور اس حالۃ میں نہ ترکیب ہے نہ تکثر بلکہ یہ ایک تعقل بسیط ہے اور علم فعلی پھر جب آپ اپنا جواب تفصیل وار پیش کریں گے اب آپ کو ہر ایک امر کا الگ الگ تفصیل کے ساتھ علم بامتیاز تام حاصل ہوگا یہ علم انفعالی ہے اور تفصیلی یہ اپنے وجود اجمالی کے ساتھ علم اجمالی اور فعلی میں مندرج تھا اسی طرح ممکنات کا ایک وجود اجمالی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کا عین ہے یہ عینیہ ایسے سمجھتے جیسے وجود منشا خود وجود امور انتزاعیہ قرار پاتا ہے۔ اور یہ وہ عینیۃ نہیں ہے جو موجب حمل اوّلی ہو جائے۔ اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا وھی ای الممکنات بھذا الوجود الاجمالی متحدۃ معہ تعالیٰ من غیر تکثر فی ذاتہ تعالیٰ کما ان الامور الانتزاعیۃ متحدۃ الوجود مع المنشأ من غیر تکثر فی المنشاء فھو الکل فی حد ذاتہ ای کالکل لانہ تعالیٰ مبداء الکل ینسب وجود الکل الیہ تعالیٰ ولذا قالوا ان الممکنات متحدۃ مع الواجب تعالیٰ فی الازل تو ان ممکنات کا علم اجمالی اللہ تعالیٰ کے اس علم میں مندرج ہے جو کہ اپنی ذات متعالیہ کے ساتھ وابستہ ہے اور اس علم کو علم فعلی کہا جاتا ہے جس پر امر جعل و خلق و ایجاد مبنی ہے اور ممکنات کا ایک وجود تفصیلی ہے جس میں ہر ایک دوسرے سے الگ اور منفصل وجود کے ساتھ موجود ہے اور یہ وجود اللہ تعالیٰ کا معلول ہے اور اللہ تعالیٰ کے ہاں بذات خود حاضر ہے۔ صور کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے یہ علم تفصیلی بمعنی الحاضر عند المدرک ہے یہ علم اوّل پر مرتب ہے اسے علم انفعالی کہتے ہیں جو وجود ممکنات سے مستفاد ہے باری تعالیٰ کا یہ علم بکل الموجودات بعد ذاتہ تعالیٰ وبعد علمہ بذاتہ تعالیٰ ہے اور یہ دونوں علم حضوری ہیں حصولی کوئی نہیں البتہ اللہ تعالیٰ کے صفات کاملہ قدیمہ میں تو اوّل شمار ہوتا ہے ثانی نہیں اور قدیم وہی علم اوّل ہے اور ثانی حادث ہے جو وجود ممکن کا عین ہے خلق و ایجاد علم اجمالی قدیم پر مبنی ہے حساب و کتاب جزا و سزا کی دار و مدار تو ثانی یعنی علم تفصیلی پر ہے نہ کہ اوّل پر لیعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علی عقبیہ اور اسی طرح حتی یعلم المجاھدین منکم و الصابرین وغیرہا من الآیات میں

علم تفصیلی مراد ہے جو عین موجودات حادثہ ہے۔ قولہ فی الحاشیہ اعلم ان ھذا النظائر و اشباھہا الخ اللہ تعالیٰ کے علم اجمالی کو سمجھانے کے لئے جیسے حالۃ بسیطہ کی نظیر پیش کی گئی اسی طرح شجرہ و نواۃ کی بھی پیش کی جاتی ہے کہ شجرہ میں جو شاخیں، پتے اور پھل ہیں یہ سب اس گٹھلی میں جو تخم شجرہ ہے مندمج و مندرج تھے لیکن گٹھلی میں ان پتے

besturdubooks.wordpress.com

شاخوں وغیرہ سے نہ کسی قسم کی ترکیب ہے نہ تحلیل علم الٰہی کو بھی ایسے ہی اجمالی خیال کیجئے بلا تحلیل و ترکیب اور اسی طرح بحر و امواج کو بھی نظیر پیش کیا جاتا ہے کہ امواج تفصیلیہ قبل از تموج بحر میں مندمج تھیں اسی طرح ممکنات کا علم مندمج تھا فی علمہ تعالیٰ لذاتہ تعالیٰ میں لیکن ان تمام نظائر پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ ان کے درجۂ اجمال میں تفصیلی اجزاء کے اندر امتیاز تام اور تمیز مکمل نہیں ہوتی بلکہ ابہام و اختلاط ہوتا ہے۔ تو پھر کیا اللہ تعالیٰ کے علم اجمالی میں امتیاز تام بین الممکنات باری تعالیٰ کو حاصل نہیں ہوگا اگر ایسے ہی خیال کیا جائے تو یہ باطل ہے جب اللہ تعالیٰ کو پورا امتیاز حاصل ہے تو پھر ان تمام نظائر کو بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وجہ تشبیہ مشترک نہیں ہے تو قاضی نے اس کا جواب دیا کہ لا یکون مقیاسا تاما لشانہ تعالیٰ یعنی یہ تمام نظائر اللہ تعالیٰ کے علم بالممکنات کے لئے مقیاس تام اور نظیر تام نہیں ہوسکتیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات کے لئے نہ کوئی نظیر ہے نہ کوئی شبیہ اس لئے کوئی مقیاس تام نہیں ہوسکتا لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی ہمارے عقول قاصرہ کے احاطۂ ادراک فہم سے بالاتر تھا کیونکہ ہم تو صرف اجمال عدد محدود کو سمجھتے ہیں جس کے اندر ترکیب ہوتی ہے یا اجمال قبل التفصیل جو ایک کیفیۂ بسیطہ ہو کر قابل تحلیل الی التفصیل ہوتی ہے یا اجمال بعد التفصیل یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم میں نہیں ہوسکتا کیونکہ علم اجمالی سے قبل ممکنات کا وجود تفصیلی تھا ہی نہیں پھر اجمال بعد التفصیل کیسے ہو پھر ان اجمالی مفاہیم میں امتیاز تام نہیں ہوتا جیسا کہ تفصیل میں ہے اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی ان تمام نقائص سے مقدس و منزہ ہے جیسا کہ شارح نے کہا یتقدس عن الترکیب والتحلیل الی آخرہ لہٰذا اس کی ضرورت پیش آئی کہ اس اجمال کو فی الجملہ سمجھنے کے لئے نظیر تام نہ سہی نظیر ناقص پر اکتفا کیا جاتے اور وجہ تشبیہ صرف یہی ہے کہ شئی واحد و بسیط مبدأ انکشاف برائے اشیاء کثیرہ ہوسکتی ہے اور اس شئی واحد میں ترکیب و تحلیل کا سوال پیدا نہیں ہوتا تاکہ ہمارے عقول اس اجمال کو جو فوق الاجمال الموجود فی العدد المحدود وفی العلم بالشئی مع عدم الامتیاز ای فی مرتبہ الاجمال ومع الامتیاز ای فی مرتبۃ التفصیل ان تمام سے فائق ہے مستبعد خیال کریں اور انکار و استنکار کریں عن تحقق ما ای الاجمال ھو متعال عنہ ای عن کل واحد من عدم الامتیاز و الترکیب و التحلیل او عن الاستنکار بہرحال یہ مقیاس تام نہیں عقول قاصرہ کے استبعاد کو زائل کرنے کے لئے ذریعہ ہیں گرچہ نظیر ناقص ہی سہی قولہ فی الحاشیہ لیس المراد بالانفعال الخ شرح میں اللہ تعالیٰ کے علم تفصیلی کو انفعالی کہا گیا تو اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ انفعال تو خواص ہیولی سے ہے جیسا کہ اہل حکمۃ اثبات ہیولی کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ جسم کے اندر دو قسم کے اعراض ہوتے ہیں ایک فعلی اور دوسرے انفعالی اب ان اثرین مختلفین کا مبدا امر واحد نہیں ہوسکتا لہٰذا ہر جسم میں امرین کا ہونا ضروری ہے ایک آثار فعلیہ کا مبدأ ہوگا یہ صورۃ اور دوسرا آثار انفعالیہ کا مبدأ یہ ہے ہیولی جو قبول الاثر من الغیر شیئاً فشیئاً یعنی تدریجاً کرتا ہے اور اسی کو انفعال تجددی کہا جاتا ہے باری تعالیٰ تو اپنی ذات و صفات میں ہیولی اور مادہ سے منزہ

besturdubooks.wordpress.com

ومقدس ہے تو اس کے علم کو انفعال اور تجدد کے ساتھ کیسے موسوم کیا جاسکتا ہے اس اشکال کو اٹھاتے ہوئے قاضی نے کہا لیس المراد بالانفعال ھھنا الانفعال التجددی الذی ھو من شان الھیولی بل مجرد کونہ مستفادا من الغیر ای المعلوم یعنی صرف استفادہ عن الغیر یعنی عن المعلوم الذی ھو غیرہ تعالٰی ہونے کی وجہ سے اس کو انفعالی کہہ دیا گیا ہے زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ انفعال کے بارہ میں یہ اصطلاح جدید ہے فلا مشاحۃ فی الاصطلاح فلیس لکم حق الاعتراض علینا قولہ لاینتج ای لا برھان علیہ لاینتج اگر معروف پڑھا جائے تو باب افعال سے ہوگا جیسے کہا جاتا ہے انتجت الناقۃ اذا استبان حملھا وحان نتاجھا اور یہ باب لازم اور غیر متعدی استعمال ہوتا ہے اور اگر مجہول پڑھا جائے تو پھر ثلاثی مجرد سے ہوگا کہا جاتا ہے نتجت الناقۃ ویقال نتجھا اھلھا نعمالا اللغوی علی کلا التقدیرین ای المعروف والمجھول لم یلد ولا یکون معناہ لم یولد علی تقدیر ما لھذا اشارح کا مجہول کی صورت میں لم یولد کا مفہوم لینا لغۃً اسکی گنجائش نہیں ہے لیکن فاضل لکھنوی نے لکھا ہے کہ لاینتج بصیغہ مجہول بمعنی لم یولد مستعمل ہوا ہے لہذا شارح کا قول اسی پر مبنی کیا جائے اور اسمیں ایک معنی کا ازدیاد بھی ہے اور تکریر سے تاسیس بہتر ہے مجہول کا صیغہ شارح نے اولاً اخذ کیا ہے اور یہ اس ضمیر سے جو متصل بالشان اور راجع الی اللہ تعالٰی تھا حال ہے کا معنی یہ ہوگا کہ کس قدر بلند ہے شان باری تعالٰی کا دراں حالیکہ اس اللہ تعالٰی کو نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا اب اس صورت میں نتیجہ کا مفہوم اصطلاحی اور مفہوم لغوی دونوں کی نفی ہوسکتی ہے قاضی نے مفہوم اصطلاحی کی نفی کو مقدم رکھا اور کہا لا برھان علیہ نتیجہ اصطلاحی آپ جانتے ہیں کہ جو قیاس برہانی سے حد اوسط کے گرانے کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اللہ تعالٰی کے وجود اور اثباتِ صفات پر برہان ہے نہیں تو اس کو کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے یہ واضح رہے کہ مسئلہ اثبات وجود واجب تعالٰی وصفاتہ کے اندر دو مسلک ہیں ایک اہل نظر کا یعنی متکلمین اور مشائین کا یہ ادھر چلے گئے ہیں کہ یہ مسئلہ نظری ہے اور محتاج الی النظر اور دوسرا مسلک اہل ریاضۃ کا ہے یعنی صوفیہ اور اشراقیہ کا یہ حضرات اس مسئلہ کو بدیہی اور مستغنی عن النظر والفکر قرار دیتے ہیں ان حضرات کے مقولات میں سے ہے خدا را بخدا توان شناخت. خورشید را چہ حاجت باشمع شارح کی عبارت دونوں مسلک پر محمول کی جاسکتی ہے اگرچہ منہیہ مسلک ثانی کی تائید کرتا ہے اور مسلک ثانی یعنی مسلک بداہت کے لحاظ سے مفہوم یہ ہوگا اللہ تعالٰی کا وجود اور اثبات صفات ایک بدیہی مسئلہ ہے لہذا اس پر کوئی برہان ہی نہیں ہے کیونکہ براہین نظریات پر ہوتے ہیں نہ کہ بدیہات پر جب برہان ہی نہ ہوا تو یہ مسئلہ کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے لہذا یہ کسی برہان کا نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا البتہ اللہ تعالٰی کا وجود کائنات کے وجود کے لئے برہان ہے. کیونکہ اللہ تعالٰی علۃ موجدہ برائے کائنات ہے اور وجود علۃ وجود معلول

besturdubooks.wordpress.com

کے لئے برہان ہوتا ہے اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ علم الکلام اور علم الالٰہیات میں اس مسئلہ پر براہین پیش کئے
گئے ہیں پھر آپ برہان کی نفی کیسے کرتے ہیں تو جواب دیا انما السبیل الیہ یعنی اس مسئلہ پر جو دلائل پیش کئے
جاتے ہیں یہ درحقیقت دلائل کاشفہ ہیں یعنی یہ تنبیہات ہیں جو درحقیقت اذہان قاصرہ کے لئے کشف وایضاح کا
کام کرتی ہیں یہ دلائل مفیدہ اور مثبتہ نہیں ہیں جیسے براہین سے ابتدائی علم کا افادہ واثبات ہوتا ہے یہ وہ نہیں
ہیں بلکہ یہ تنبیہات کاشفہ ہیں مسلک اہل نظر کے لحاظ سے اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے قبل یہ بات آپ
ذہن میں رکھیں کہ برہان دو قسم ہے ایک برہان لمی دوسرا برہان انی حداوسط حکم مطلوبہ کی تصدیق فی الذہن کے لئے
ان دونوں قسم برہان میں علۃ ہوتی ہے یعنی حداوسط کے ذریعہ حکم کے ساتھ ذہن اطمینان کرلیتا ہے اور حکم کی تصدیق
کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اگر حداوسط حکم مطلوبہ کے لئے علۃ فی نفس الامر والواقع بھی بنے تو یہ برہان لمی ہوتا ہے اور اسی کو
برہان حقیقی کہتے ہیں اور اگر حداوسط صرف تصدیق ذہنی کے لئے تو علۃ مثبتہ کا کام دے لیکن نفس الامر میں یہ اس کے لئے
علۃ نہ ہو تو یہ برہان انی ہوتا ہے اور یہ برہان حقیقی نہیں بلکہ برہان مجازی ہے کیونکہ یہ نتیجہ کے لئے مثبت فی نفس
الامر نہیں ہوتا صرف ذہن کے لئے کشف وایضاح نتیجہ کا فائدہ دیتا ہے جیسے آپ ہذا محموم کے حکم کو بواسطہ
تعفن اخلاط ثابت کریں تو یہ برہان لمی ہوگا۔ اگر آپ تعفن کے حکم کو بواسطۃ المحموم ثابت کریں تو یہ برہان انی ہوگا
اب اس مسلک اہل نظر کے مطابق عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مسئلہ اثبات وجود الواجب پر کوئی برہان حقیقی نہیں ہے
یعنی لمی برہان نہیں کیونکہ نفس الامر میں اللہ تعالیٰ کے وجود کے لئے علۃ ہے ہی نہیں بل ھو البرھان علی کل
شیئ یعنی اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کے لئے علۃ ہے لہٰذا جب برہان حقیقی نہ ہوا تو یہ مسئلہ حقیقی نتیجہ بھی نہیں ہوگا لہٰذا
لاینتج بصیغہ مجہول اصطلاحی معنی کی نفی درست ہوگی باقی رہے دلائل کلامیہ اور حکمیہ تو ان کے متعلق جواب دیا انما السبیل
یعنی وہ تو دلائل انیۃ ہیں جو ذہن کے لئے کشف وایضاح حکم کا کام کرتی ہیں وہ دلائل لمیہ حقیقیہ نہیں جو کہ افادہ علم و
یقین اور اثبات نتیجہ فی نفس الامر والواقع کریں لہٰذا دلائل کلامیہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہوگا قال فی الحاشیۃ
ھذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برھان الشفاء اشیا دو قسم کی ہیں ایک ذی اسباب دوسری بلا اسباب
اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ جب انکی طرف کوئی محمول منتسب کیا جائے تو اس کے لئے سبب ہوتا ہے
اور یہ نسبۃ محمول الی الموضوع بلا سبب نہیں ہوتی جیسے ممکنات کو دیکھئے خواہ انکی طرف وجود کی نسبت کریں یا اس کے
علاوہ اور کسی وصف کی بہرحال ان کا ثبوت بلا سبب اور بغیر علۃ کے نہیں ہے۔ بلکہ محتاج الی العلۃ ہیں اور دوسری
بلا سبب یعنی اس شیئ کی طرف جو محمول از قسم وجود یا اس کے علاوہ اور کوئی وصف منسوب ہوتی ہے تو وہ نسبۃ کسی
سبب وعلۃ کے واسطہ سے نہیں اب پہلی قسم کی اشیاء کا علم یقینی اور دائمی جو کبھی تبدیل نہ ہو اور علم ہو بھی کلی تو ایسا
علم از جہت سبب وعلۃ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے بغیر علم یقینی کے حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔

besturdubooks.wordpress.com

اور دوسری قسم کی اشیا یا تو بنفسہ خود بیّن واضح اور جلی ہونگی یا پھر بالکل مایوس البیان اور غیر ممکن الوضوح ہوں گی اس کے حل ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوگی اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے کیونکہ ہر وہ نسبت جس کے لئے کوئی سبب موجود فی نفس الامر ہے تو عقل ایسی نسبۃ کی ضرورۃ اور دوام کا محض تصور طرفین کی بنا پر یقین نہیں کرسکتا کیونکہ ایسی نسبۃ میں موضوع اور محمول کے درمیان کوئی تناسب طبعی موجود نہیں ہوسکتا یعنی موضوع بمرتبہ من حیث ہی ہی محمول کی نسبۃ کے لئے کافی نہیں ہوتا ورنہ تو بذات خود ایسے محمول کا متقاضی ہوتا اور اگر ایسے ہوتا تو پھر درمیان میں سبب نہ ہوتا لہذا اس شئ چیز کا قطعی علم از جانب سبب ہی ہوگا اور جو اشیاء اسباب نہیں رکھتیں یعنی نسبت محمول الی الموضوع کے لئے کوئی سبب نہیں ہے تو پھر ایسی نسبت کے لئے یا تو ذات موضوع خود ہی کافی ہو گی اور محتاج الی الواسطہ نہیں ہوگی تو ایسی نسبۃ بیّن جلی اور بدیہی ہوگی لامحالہ اور اگر ذات موضوع بھی کافی نہیں ہے اور سبب بھی کوئی نہیں تو ایسی اشیا کے واضح ہونے کی کوئی توقع اور امید نہیں ہوسکتی اللہ تعالےٰ کی ذات مقدس کی طرف خواہ وجود کی نسبۃ کریں یا کسی وصف کی تو اس نسبت کے لئے نہ کوئی علت ہے نہ سبب اب اللہ تعالےٰ کی ذات کو مایوس البیان تو نہیں کہا جاسکتا ورنہ تو تمام اعتقادیات اور ایمانیات بالکل غلط ہو جائیں گے لہذا وہ بلاشبہ بدیہی اور اجلی واضح الوجود ہوگا جب وہ بدیہی ہوا تو اس کے لئے برہان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا تو یہ حاشیہ مسلک اھل ریاضۃ کی تائید کرتا ہے یعنی یہ مسئلہ بدیہی اور غنی عن البرہان ہے لہذا بطور نتیجہ برہان مستفاد نہیں ہوگا الا یہ کہ آپ یوں کہیں کہ شیخ کی اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ کی طرف انتساب وجود اور اوصاف کے لئے سبب نہیں ہے تو سبب وعلۃ کی نفی سے برہان لمی کی نفی ہوتی ہے نہ برہان انی کی لہذا یہ مطلوب نظری اور محتاج الی البراہین الانیہ قرار دیا جاسکتا ہے کما ہو مسلک اھل النظر البتہ چونکہ برہان حقیقی لمی وا تم نہیں لہذا حقیقی نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا

قولہ فلا یرد بالجزئیات المحسوسۃ خلاصہ اشکال یہ کہ جزئیات محسوسہ ذی اسباب ہیں ان کا علم بالسبب نہیں بلکہ بالحس والمشاہدہ حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے اس سوال کے دو جواب دیئے ایک یہ کہ علم بالجزئیات علم یقینی اور دائمی نہیں ہے بلکہ زوال جزئیات کے ساتھ علم بھی زائل ہوجاتا ہے اور جزئیات کے تبدل حالات وہیئات کے ساتھ علم بھی تبدیل ہوجاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ کلام علم استدلالی کے متعلق ہے جزئیات کا علم احساسی ہے استدلالی نہیں ہے۔ فلا یرد الاعتراض بالجزئیات قولہ اما الاستدلال بوجود المعلول یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ بسا اوقات معلول اور مصنوع کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے بان لہ علۃً وصانعاً یعنی یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس معلول اور مصنوع کے لئے کوئی نہ کوئی علۃ اور صانع ضرور ہے اور یہ علم ہوتا بھی یقینی ہے اور یہ ہے بھی من جھۃ

besturdubooks.wordpress.com

المسبب والمعلول لا من جهة السبب والعلة تو یہ ضابطہ کہ علم یقینی ہمیشہ من جہتہ السبب والعلۃ ہوتا ہے منتقض ہو گیا تو اس کا جواب دیا فھو استدلال بالعلة على المعلول كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلِّفٍ له مؤلِّفٌ فان الاوسط فيه علة فى نفس الامر لكون الجسم ذا المؤلِّف یعنی درحقیقت یہ استدلال من جہتہ العلۃ علی المعلول ہے اور برہان لمی ہے کیونکہ اس مقام پر جو حد اکبر محمول علی الاوسط ہے اور پھر بواسطۃ الاوسط محمول علی الاصغر ہے وہ خود مؤلف بالکسر نہیں ہے جو کہ علۃ برائے مؤلف بالفتح ہے بلکہ ذی المؤلِّف ہے یا لہٗ مؤلف بالکسر ہے اور یہ اکبر درحقیقت معلول اوسط ہے نہ علۃ لأنّ المؤلَّف بالفتح هو المحتاج ومناط الافتقار هو التاليف یعنی مؤلف بالفتح کے اندر تالیف کا ہونا اور اس کا ذی اجزا ہونا یہ ایک علۃ ہے جو اس کو محتاج الی المؤلِّف کرتی ہے اگر اس کے اندر تالیف من الاجزا نہ ہوتی تو وہ محتاج الی المؤلِّف بالکسر نہ ہوتا اور نہ وہ ذی المؤلِّف کہلاتا اور نہ بأن لہٗ مؤلفاً تو معلوم ہوا کہ یہ استدلال درحقیقت من جہتہ العلۃ علی المعلول ہے گویا جسم کی دو اوصاف ہیں ایک اس کا مؤلَّف بالفتح ہونا جو اوسط ہے اور دوسرا ذی المؤلِّف بالکسر ہونا جو اکبر ہے پہلی وصف دوسری وصف کے اثبات کے لئے علۃ ہے حد اوسط حد اکبر کی معلول نہیں ہے البتہ اس کی جزئی معلول ضرور ہے کیونکہ مؤلِّف بالکسر ذی المؤلِّف کی جز ہے اور مؤلَّف بالفتح کے لئے علۃ ہے اس جواب کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر ذی المؤلِّف ہے یا لہٗ مؤلِّف بالکسر ہے نہ صرف مؤلِّف بالکسر حد اوسط جس کی معلول ہے وہ حد اکبر نہیں اور جو حد اکبر ہے اوسط اس کی معلول نہیں بلکہ علۃ ہے اور اس جواب کی دوسری تقریر یوں بھی کیجاتی ہے قبل از تقریر ثانی یہ واضح رہے کہ اس کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر مؤلِّف بالکسر ہے نہ ذی المؤلِّف لیکن اس صورت میں حد اکبر کا جو حمل علی الاوسط ہوتا ہے اسمیں تعمیم کرنی پڑے گی کہ اس کا حمل خواہ بنفسہ یعنی بالمواطاۃ ہو یا بواسطہ ذو اور لہٗ کے یعنی بالاشتقاق ہو جیسے یہاں ہے کہ کل مؤلَّف لہٗ مؤلِّف خلاصہ جواب کا اب یہ ہے کہ حد اوسط اگرچہ اپنے وجود فی نفسہ کے درجہ میں معلول ہے حد اکبر کے وجود فی نفسہ کے لئے کیونکہ مؤلَّف بالفتح اپنے وجود نفس الامری کے لحاظ سے معلول ہے مؤلِّف بالکسر کے وجود نفس الامری کا لیکن حد اوسط باعتبار وجودہ الرابطی للاصغر علۃ للاکبر باعتبار وجودہ الرابطی للاصغر یعنی ربط الاوسط بالاصغر علۃ لربط الاکبر بالاصغر یعنی مؤلَّف بالفتح جو حد اوسط ہے اس کا ربط اور ثبوت للجسم ایسی چیز ہے جو اس کو محتاج الی المؤلِّف اور مربوط المؤلِّف بالکسر کرتی ہے اور مناط افتقار تالیف اور جسم کا مؤلَّف بالفتح ہونا ہے اگر جسم مؤلَّف نہ ہوتا تو محتاج الی المؤلِّف نہ ہوتا اور مؤلِّف بالکسر کا ربط اور ثبوت برائے جسم نہ ہوتا لہٰذا یہ استدلال درحقیقت من جہتہ السبب والعلۃ ہے۔ لا من جهة المسبب والمعلول قوله وانما السبيل اليه اى الى اثبات وجوده الخ

هذا القول انما يؤيد مسلك اهل الرياضة بل يصرح به قوله فى الشرح لم يولد

یہ لا ینتج بصیغہ المجہول کا لغوی مفہوم ہے یعنی اللہ تعالٰی کسی کا مولود نہیں ہے یہ مسئلہ تو بدیہی ہے کیونکہ مولود کی ولادت بہت سے تطورات و تغیرات کے بعد ہوتی ہے اور محتاج الی الوالدین ہوتی ہے یہ سب امور مولود کے امکان وحدوث اور افتقار و احتیاج کو مستلزم ہیں جو کہ وجوب کے بالکل منافی اس لئے واجب تعالٰی مولود ہونے سے منزہ ومقدس ہے. تعالی اللہ عن ذلک علوًا کبیرا قولہ ولو بنی للفاعل فمعناہ لم یلد مبنی للفاعل کی صورت میں صرف معنی لغوی کی نفی ہوگی اصطلاحی کی نہیں کیونکہ پہلے گزر چکا ہے بل ھو البرھان علی کل شیئ تو واجب تعالٰی جب تمام کائنات کے لئے علت اور برہان ہے تو علم بالعلۃ سے علم بالمعلول حاصل ہوتا ہے جیسا کہ برہانِ لمی کا طریقہ ہے لہذا علم جا لمخلوق علم بالعلۃ الخالقہ سے بطور نتیجہ مستفاد ہو سکتا ہے البتہ مفہوم لغوی کی نفی ہوگی یعنی واجب تعالٰی کسی کا والد نہیں اور واجب تعالٰی کا کوئی ولد نہیں ہے. وبیانہ ان الوالد والولد یعنی علاقہ ولاد مستلزم امرین ہے ایک تکافو یعنی تضایف اور دوسرا تماثل اگر اللہ تعالٰی کا مولود واجب ہو تو تکافو نہیں ہو سکتا اور اگر ممکن ہو تو تماثل نہیں ہو سکتا لہذا اللہ تعالٰی کا مولود کسی قسم کا نہیں ہو سکتا تفصیل اس کی یہ ہے کہ ممکن باری تعالٰی کے ساتھ تماثل نہیں رکھتا جو کہ علاقہ ولاد کے لئے ضروری ہے تماثل کا مشہور معنی ہے اشتراک فی الماہیۃ النوعیہ عموماً والد اور ولد کی ماہیۃ نوعیۃ ایک ہوتی ہے البتہ اس پر اعتراض مشہور واقع ہوتا ہے جس کی حاشیہ میں تصریح کر دی وہ یہ کہ حاملہ عورت کے پیٹ سے کبھی سانپ پیدا ہو پڑتا ہے اور بغل تو حمار و فرس سے پیدا ہوتا ہے باوجود علاقہ ولاد ہونے کے تماثل بمعنی اشتراک فی الماہیۃ النوعیہ کے مفقود ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر تماثل کا مفہوم مشارکۃ فی الاوصاف النفسیہ کے ساتھ بیان کیا اوصاف نفسیہ ان کو کہا جاتا ہے جن کے ساتھ متصف ہونے میں ذات موصوف کسی امر زائد عن الماہیۃ کی طرف محتاج نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف اس کی ماہیۃ اور اس کے داخلی اجزا کافی ہوں، جیسے انسان کے لئے انسانیۃ حیوانیۃ جسمیۃ اور جوہریۃ یہ سب اوصاف نفسیہ ہیں اب تماثل اشتراک نوعی سے بڑھ کر اشتراک جنسی خواہ جنس قریب ہو یا بعید تک شامل ہو گیا اب وہ اعتراض مشہور ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہاں امثلہ مذکورہ میں معنی الحیوانیۃ موجود ہے اور ممکن کا باری تعالٰی کے ساتھ مماثل نہ ہونا امر جلی اور بدیہی ہے لیکن پھر بھی بطور تنبیہ کے پیش کیا جاتا ہے۔ اگر ممکن و واجب کی ماہیۃ ایک ہو تو پھر یہ ضروری ہوتا ہے کہ جو چیز ایک فرد پر صحیح اور درست ہوتی ہے تو وہ اس کی ماہیۃ پر بھی صحیح اور درست قرار پاتی ہے۔ اب چونکہ ایک فرد متصف بالامکان ہے لہذا لازم آتا ہے کہ واجب تعالٰی کی ماہیۃ بھی متصف بالامکان ہو۔ اور یہ صریح باطل ہے دوسرا یہ کہ واجب اور ممکن کی ماہیۃ اگر ایک ہو تو پھر امکان فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ جائز العدم ہو اور وجوب فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ ممتنع العدم ہو یہ صریح اجتماع ضدین و نقیضین ہے جو کہ باطل ہے وبیان الاول ان معنی التکافو الخ یعنی

اللہ تعالےٰ کا ولد اگر واجب ہو تو بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط تکافو اس کی نفی کرتی ہے تکافو کا مفہوم یہ ہے کہ متکافیین
کے درمیان تلازم فی التحقق والتعقل ہوتا ہے یعنی تحقق فی الخارج اور تعقل فی الذہن ہر ایک کا دوسرے کے بغیر نہیں
ہوسکتا فیکون بینہما تلازم وتوقف فی کلا الطرفین یہ اس لئے کہ ان کے درمیان علاقہ ذاتیہ افتقاریہ ہوتا ہے جو ہر
ایک کو دوسرے کی طرف محتاج فی التحقق والتعقل کر دیتا ہے اور یہ علاقہ ذاتیہ یا تو یوں ہوتا ہے کہ ان کے مابین علۃ
ومعلول کا تعلق ہو یا یہ کہ دونو معلول ہوں امر ثالث کے جو ان کے مابین ارتباط افتقاری پیدا کر دیتا ہے جیسے کہ
علاقہ ولاد بین الوالد والمولود ارتباط افتقاری پیدا کرتا ہے اور اس قسم کا علاقہ بین الواجبین القویین قائم نہیں ہوسکتا لہذا
یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالےٰ کا ولد واجب بھی نہیں ہوسکتا تو یہ واضح ہو گیا کہ اللہ تعالےٰ کے لئے کسی قسم کی اولاد
نہیں ہوسکتی۔ لاینتج بصیغہ معروف کا مفہوم لغوی درست اور صحیح قرار پایا قولہ وقد یستدل علی
نفی التماثل یہاں سے تماثل بالمعنی الاعم یعنی بمعنی الاشتراک فی الاوصاف النفسیۃ جو کہ مشارکۃ نوعیہ اور جنسیہ کو
شامل تھا باطل کیا جا رہا ہے یعنی علاقہ ولاد سے ہٹ کر ویسے واجب تعالےٰ کے ساتھ نہ کوئی مشارک فی الماہیۃ
النوعیۃ ہوسکتا ہے۔ نہ فی الماہیۃ الجنسیہ بلکہ مشارکۃ ومماثلۃ علی الاطلاق باطل ہے فلا تتکثر سے لایکون لہو تبین
متماثلین تک مشارکۃ نوعیہ کا ابطال ہے وایضاً لایقال الخ سے مشارکۃ جنسیہ کی نفی مطلوب ہے مشارکۃ
نوعیہ کا ابطال یوں ہے کہ اللہ تعالےٰ کی حقیقت وجوب تقرر اور وجوب وجود ہے اور یہ حقیقت اس قسم کی کثرۃ قبول نہیں
کرسکتی جس قسم کی کثرۃ نوع قبول کرتا ہے جو کہ عوارض مشخصہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اصل بات یہ ہے کہ ماہیۃ نوعیۃ
جو تکثر الی الافراد کو قبول کرتی ہے درحقیقت یہ تکثر عوارض مشخصہ کے الحاق کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ ماہیۃ اور اس کے
داخلی اجزا برابر درجہ کے مشترک ہوتے ہیں یہ تو موجب تکثر وتعدد نہیں ہوسکتے اس لئے جب وجوب التقرر والوجود
اس قسم کا تکثر قبول نہیں کرتی تو اللہ تعالےٰ کا کوئی مماثل یعنی مشارک فی الماہیۃ النوعیہ نہیں ہوسکتا باقی رہی یہ
بات کہ ماہیۃ وجوب التقرر تکثر نوعی کیوں قبول نہیں کرتی اسکی وجہ پیش فرماتے ہوئے کہا۔ فان التخالف لامحالۃ الخ
خلاصہ یہ کہ اگر وجوب التقرر تکثر نوعی کو قبول کرے تو پھر کم از کم اس ماہیۃ کے تحت دو فرد مماثل تو ضرور ہوں گے۔ جو
مشارک فی الماہیۃ النوعیہ ہوں اور ان کے درمیان حسب ضابطہ تخالف یعنی تمایز عوارض مشخصہ کے ساتھ ہوگا
جن کو قاضی بلواحق کے ساتھ تعبیر کر رہا ہے اب یہ لواحق جو ان فردین کے درمیان موجب تمایز ہیں ان کا وجود اور
تحقق کہاں سے ہوگا نفس ماہیۃ سے یا اس کے وجود مطلق سے یا ایسے اسباب سے جو خارجہ از حقیقۃ ہیں اور یہ تمام
شقوق ثلثہ باطل ہیں اول اور ثانی کا بطلان تو ظاہر ہے کیونکہ نفس ماہیۃ اور اس کا وجود مطلق تمام افراد میں علی سبیل السویۃ
مشترک ہے اور جو عوارض اس منشا مشترک سے آئیں گے وہ بھی علی سبیل السویۃ تمام افراد میں مشترک ہوں گے۔
لان الاشتراک فی السبب والعلۃ یستلزم الاشتراک فی المسبب والمعلول

besturdubooks.wordpress.com

فلا یتصور الاختلاف بینھما ھذہ العوارض اور شق ثالث کو باطل کرتے ہوئے کہا فلو لا تلک الاسباب یعنی اگر یہ اسباب خارجہ جو موجب تھے عوارض ممیزہ بین الشخصین کے منعدم ہو جائیں تو پھر وہ لواحق وعوارض ممیزہ بھی منعدم ہو جائیں گے تو کانت الذات واحدۃ اولم تکن ذات اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حقیقۃ واجبہ ہے اور انتفاء عوارض کے ساتھ منتفی نہیں ہوگی کیونکہ وجوب انتفاء وجود کے منافی ہے۔ اب تشخص اسوقت بنفس حقیقۃ واجبہ ہی ہوگا فتکون منحصرۃ فی شخص واحد وذات واحدۃ لان اسباب التعدد قد انتفت فکانت الذات واحدۃ اگر یہ خیال کیا جائے کہ حقیقۃ کلیہ اور مبہمہ تھی جس کا تحقق صرف تحقق افراد ور اشخاص تھا اور اس کے افراد کا تشخص اسباب خارجہ سے تھا جب وہ اسباب منتفی ہوئے تو عوارض مشخصہ بھی ختم ہو جائیں گے تو اس صورت میں کوئی فرد بھی موجود نہیں ہوسکے گا۔ چونکہ ماہیۃ کلیہ بدون الافراد متحقق نہیں ہوسکتی تو فلم تکن ذات یعنی ذات بھی نہیں رہے گی اور اس عبارت کی تحلیل یوں بھی ہوسکتی ہے کہ یہ اسباب جو موجب تھے عوارض مشخصہ کے لئے اگر ان کا انتفاء صرف ایک فرد میں فرض کیا جائے تو پھر بھی فرد منتفی ہوگا۔ ویبقی الفرد الآخر موجوداً تو کانت الذات واحدۃ اور اگر ان اسباب کا انتفاء فی الفردین کلیھما ہو تو کوئی فرد باقی نہیں رہے گا۔ فلم تکن ذات اس توجیہہ کی مدار اس پر ہے کہ تلک الاسباب سے مراد مجموع من حیث المجموع اسباب ہیں اور لولا کی نفی سے رفع ایجاب کلی ہوگا اور رفع ایجاب کلی کی دو صورتیں ہیں اول سلب جزئی یعنی سلب عن البعض وثبوت للبعض دوسری صورۃ سلب کلی کی ہوتی ہے کانت الذات واحدۃ پہلی صورت پر اور لم تکن ذات دوسری صورۃ پر متفرع ہے۔ بہرحال جب وجود ذات منتفی ہوگیا تو اسکا وجوب بھی منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ وجوب بدون الوجود ممکن ہی نہیں تو اسوقت یہ لازم آیا کہ اس کا وجوب اور وجود مستفاد من الغیر ہے تو پھر یہ واجب بالذات نہ ہوا کیونکہ اگر واجب بالذات ہوتا تو پھر استفادہ عن الغیر کیوں ہوتا یہ خلف کیونکہ کلام تو حقیقۃ واجبہ بالذات میں تھی فثبت ان وجوب التقرر والوجود لا یکون مشترکا بین الھویتین المتماثلین فلا یمکن ان یکون متکثرۃ تکثر النوع اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے۔ کہ نوعیۃ مطلقہ باطل کرنا مقصود ہے یا صرف اس نوعیۃ کا جس کے اشخاص متعدد فی الخارج ہوں اگر شق اول مقصود ہے تو پھر دلیل مذکور مثبت مدعٰی نہیں ہے۔ چونکہ تعدد اشخاص فی الخارج اور ان کے مابین تخالف وتمایز نوعیۃ مطلقہ میں لازم ہی نہیں ہے لہٰذا ملازمہ فان التخالف الخ ای فی الخارج سے جو پیش کیا گیا ہے قابل تسلیم نہیں ہے کما فی حقیقۃ الشمس والقمر اور اگر تعدد اشخاص فی الذہن مراد ہو اور فان التخالف سے اسی کو پیش کرنا مقصود ہو تو پھر امتیاز بلواحق مستندۃ الی اسباب خارجیۃ کے ساتھ ہوسکتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ افراد ذہنیہ کے تشخصات مستفاد من الخارج ہوں اور یہ وجوب ماہیۃ

besturdubooks.wordpress.com

کے منافی نہیں ہے کیونکہ مواد ثلثہ قدیمہ یعنی وجوب امکان، امتناع میں وجود خارجی معتبر ہے نہ مطلق وجود سواء کان خارجیا او ذھنیا والا یلزم التصادق بینھا بحسب اختلاف الذھن والخارج یعنی واجب فی الخارج ممکن فی الذہن ہو سکتا ہے اگر شق ثانی مقصود ہو تو پھر اگرچہ دلیل تام ہے اور ملازمہ وبطلان تالی بدیہی ہے لیکن یہ مناسب مقام نہیں ہے کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے اوصاف مختصہ کا ذکر ہے کما یقتضیه السابق واللاحق وھذا الوصف غیر مختص به تعالیٰ بل ھو موجود فی بعض الممکنات کالشمس والقمر فالاولی بناء ھذا المطلب علی عینیة التشخص جب اللہ تعالیٰ کی ماہیۃ اور تشخص کے درمیان عینیہ واتحاد ثابت ہے کما ھو مذکور فی الحکمة تو حقیقۃ شخصیہ کے اندر عقل تعدد کو جائز قرار نہیں دیتا لہذا یہ حقیقۃ نوعیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ حقیقۃ نوعیہ کیلئے جواز تعدد لازم ہے انما قال اولی لان امتناع التعدد فی الخارج کما ھو مقتضی الشق الثانی مختص بالحقیقة الواجبة لان تعدد الحقیقة الشمسیة فی الخارج لیس بممتنع بل ھو ممکن غیر واقع

فی الحاشیة قوله لایتصور الاختلاف الخ لایقال لم لایجوز حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ ہر ایک فرد کا تشخص اوسکی ماہیۃ نوعیۃ کی طرف مستند ہو جو صرف اسی ایک فرد میں منحصرہ ماہیۃ ہے جیسے کہ مفارقات ومجردات عشرہ اشخاص لعشرۃ انواع ہیں اور ہر ایک کا تشخص اسکی اپنی ماہیۃ نوعیہ کی طرف مستند ہے جو کہ صرف اسی فرد میں منحصر ہے جب یہ ماہیۃ نوعیۃ منحصر فی فرد واحد ہوتی تو وہ جس تشخص کی موجب ہو گی وہ بھی فی الفرد الواحد منحصر ہو گا، نہ کہ مشترک اس اعتراض کے دفع کے لئے فرمایا لانا نقول فاذن لا یتماثلان یہ واضح رہے کہ اس مقام پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ دونو واجب الگ الگ نوع کے فرد ہوں اور یہ ہر ایک نوع اپنے فرد میں منحصر ہو لیکن یہ دو نوع بسیط ہوں یعنی کسی جنس مشترک کے تحت داخل نہ ہوں دوسرا یہ فردین واجبین ایسے نوعین کے فردین ہیں جو مشترک فی جنس واحد ہوں اگر احتمال اول ہو تو پھر اس کا جواب دیا فاذن لا یتماثلان لتباین نوعھما کیونکہ اس صورت میں نہ اشتراک فی النوع ہے اور نہ فی الجنس تو پھر تماثل کیسے ہو سکتا ہے لہذا اس صورت میں متماثل نہ رہے اگر احتمال ثانی ہو تو اسوقت تماثل بمعنی اشتراک فی الاوصاف النفسیة ہو گا جو کہ اشتراک فی الجنس کو شامل ہے، پھر جواب دیا علی ان وجوب التقرر چونکہ وجوب تقرران کا عین ذات ہے اور یہ حقیقۃ قابل اشتراک بین الھویات العدیدة نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر یہ ماہیۃ مشترک ہو تو پھر ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز امور داخلہ سے تو ہو نہیں سکتا۔ ھذا علی تقدیر الاشتراک فی الجنس یعنی جب کہ وہ مشترک فی الجنس ہوں تو جنس کے تحت جو افراد آتے ہیں، وہ افراد نوعیہ ہوتے ہیں، کالانسان والفرس الداخلین تحت الحیوان اور ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز ایسے امور سے ہوتا ہے، جو انکی ماہیۃ نوعیۃ میں داخل ہوتے ہیں، جیسے انسان وفرس جو مشترک فی الحیوان ہیں اور ان کے مابین تمایز ناطق وصاہل سے ہے، جو کہ ان کی ماہیۃ نوعیہ کے داخلی امور ہیں اگر یہاں بھی ایسے ہو تو پھر لازم آجائے گا کہ ماہیۃ

besturdubooks.wordpress.com

واجبہ مرکب ہو اور ترکیب مستلزم احتیاج اور امکان ہے اور یہ باطل ہے ۔ فہو بعوارض خارجۃ یعنی جب امور داخلہ سے امتیاز نہ ہو سکا تو اب عوارض خارجہ عن الحقیقۃ سے ہوگا یہ وہی دلیل شرح والی کا اعادہ ہے مع زیادۃ توضیح البتہ اس کے اندر احتمال جزئیۃ یعنی امور داخلہ کا بطلان بھی پیش کر دیا قولہ فی الشرح وایضاً لا یقال علی النوعین قول الجنس یہاں سے مشارکت جنسیہ کی نفی مطلوب ہے یعنی حقیقۃ واجبہ جنس بھی نہیں ہو سکتی جو کہ مشترک بین الانواع ہو اور اس پر استدلال بقیاس استثنائی پیش کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حقیقۃ واجب تعالیٰ جنس ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کے لئے فصول مقسمہ ہوں جو اس سے ابہام رفع کرکے اس کے تحصل اور وجود بالفعل کا افادہ کریں لیکن یہ تالی لازم باطل ہے ۔ فالملزوم مثلہ یعنی حقیقۃ واجبہ کا حقیقۃ جنسیہ ہونا باطل ہے شرطیہ کیطرف اشارہ کیا بقولہ والا لا نقسم بالفصول الا یعنی ہم تو کہتے ہیں کہ حقیقۃ واجبہ حقیقۃ جنسیہ ہو کر محمول علی النوعین نہیں ہو سکتی والا اگر ایسے نہ ہو بلکہ وہ حقیقۃ جنسیہ ہو کر محمول علی النوعین ہو تو لانقسم یعنی لازم آتا ہے کہ وہ فصول غیر داخلہ فی القوام کے ساتھ انقسام قبول کرے حالانکہ یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کی طرف اشارہ کیا بقولہ فما حقیقتہ نفس تاکد التقرر ووجوب الوجود ...... لا ینقسم بہا فما حقیقتہ مبتدا ء لا ینقسم بہا خبر لا لحقیقۃ الحیوانیہ الی قولہ امر خارج عنہا جملۃ معترضۃ بین المبتداء والخبر حاصل اس کا یہ ہے اولاً یہ جاننا چاہیئے کہ ہر حقیقۃ جنسیہ مبہم الوجود ہوتی ہے اور اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ساتھ فصل کا انضمام نہ ہو اور یہی فصل جنس سے ابہام کو مرتفع کرکے وجود بالفعل میں لاتا ہے اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیمی ہوتا ہے اور اس کے لئے مقسم کہلاتا ہے ۔ اور حقیقۃ جنسیہ سے خارج ہوتا ہے اور اس فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے ۔ اور اس کے لئے مقوم کہلاتا ہے اور حقیقۃ نوعیہ میں داخل ہوتا ہے جیسے حیوان جو کہ بدرجہ جنس ہے جب تک اس کے ساتھ کوئی فصل ناطق یا ناحق کا انضمام نہ ہو اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہو سکتا جب اسکے ساتھ ناطق منضم ہوگا تو بصورت انسان موجود بالفعل ہو جائیگا اور ناطق حقیقۃ حیوانیہ کے لئے مقسم اور خارج از حقیقۃ ہے اور حقیقۃ انسانیہ کے لئے مقوم اور داخل فی الحقیقۃ ہے ثانیاً یہ کہ جو چیز مفید حاصل حقیقۃ کی تو وہ یا تو اجزائے داخلہ تقویمیہ ہوتے ہیں یا خارج از حقیقۃ ہو تو وہ حاصل ہوتا ہے یعنی مفید حقیقۃ اگر داخل فی الحقیقۃ ہو تو وہ جز تقویمی ہوتی ہے اگر خارج از حقیقۃ ہو تو وہ حاصل ہوتا ہے ۔ واجب تعالیٰ کی حقیقۃ ایسے نہیں ہے جیسے حقیقۃ حیوانیہ ہے کہ جو کہ وجوب اور تاکد تقرر کا غیر ہے اور موجودیۃ اور وجود اس کی حقیقۃ حیوانیہ سے خارج ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا وجود اس کا عین حقیقۃ اور عین ماہیۃ ہے اگر حقیقۃ واجبہ بدرجہ جنس ہو تو فصل مقسم جو اس کے لئے مفید وجود ہوگا وہ در اصل مفید حقیقۃ و مفید ماہیۃ ہوگا ۔ کیونکہ وجود عین حقیقۃ ہے فافادۃ الوجود افادۃ الحقیقۃ حسب ضابطہ یہ مفید حقیقۃ اگر داخل فی الحقیقۃ ہو تو لازم آتا ہے کہ فصل مقسم مقوم ہو جائے اور اگر خارج از حقیقۃ رہتے ہوئے مفید حقیقۃ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ فصل مقسم حاصل ہو جائے اور یہ دونوں لازم باطل ہیں کیونکہ حقیقۃ واجبہ نہ جز تقویمی رکھتی ہے اور نہ

محتاج الی الجاعل ہے تو ثابت ہوا کہ حقیقۃ واجبہ کا جنس ہونا باطل ہے ھذا ھو المطلوب وایضاً یلزم ان یکون
یہ بطلان تالی پر دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ اگر حقیقۃ واجب کے لئے فصل مقسم ہو تو پھر اس مقسم پر وجودِ واجب موقوف ہو
جائے گا۔ جب وجود موقوف ہوا تو وجوب بھی موقوف علی الفصل المقسم ہو جائے گا کیونکہ وجوب تو ضرورۃ وجود کا نام ہے توقف
الوجود یستلزم توقف الوجوب اور فصل مقسم چونکہ خارج از حقیقۃ اور مغایر للحقیقۃ ہوتا ہے تو اب وجود اور وجوب موقوف علی الغیر
ہو گئے والتوقف علی الغیر یستلزم الامکان فیلزم ان یکون الواجب ممکنا تعالی اللہ عن ذلک
علوًا کبیرا فظہر انہ لا یمکن ان یکون للواجب تعالی فصل مقسمٌ ولما لم یکن لہ فصل
مقسم لم یکن جنسا ھذا ھو المطلوب

قال فی الحاشیہ قولہ مستفاداً من الغیر فیلزم الامکان وایضاً یلزم الخ حقیقۃ واجب کے لئے
فصل مقسم ہونے کی صورت میں یہ استحالہ ثانیہ ہے یعنی چونکہ فصل مقسم خارج از حقیقۃ ہوتا ہے تو جو خارج ہو کر مفید حقیقۃ ہو وہ جاعل
ہوتا ہے تو اس صورت میں واجب تعالٰی کے لئے جاعل ہو جائے گا جو کہ باطل ہے وایضاً یلزم بالواو التی للجمع سے معلوم
ہوتا تھا کہ یہ دونوں استحالے مجتمعاً ومعاً واقع ہوتے ہیں حالانکہ ایسے نہیں تھا لہذا توضیح کے ساتھ اسکی وضاحت کر دی کہ یہ دونوں
استحالے الگ الگ صورت میں ہیں یعنی استفادہ سنخ حقیقۃ یا تو امر خارج سے ہوگا تو یہ جاعل ہوتا ہے جو واجب تعالٰی کیلئے
مفروض الانتفا ہے یا پھر مقومات داخلہ سے تو فصول مقسمہ چونکہ مفید وجود ہو کر مفید حقیقۃ ہو رہے تھے فیلزم ان یکون
الفصول المقسمۃ مقومۃً وداخلۃً فی الحقیقۃ وھذا خلف لوجوب خروجہا عما ینقسم بہا ویلزم ترکیب
الواجب من الاجزاء الداخلۃ ھذا ایضا خلف قولہ لا یتغیر اہ ای لا بحسب الذات وھو
ظاھر ولا بحسب الصفات قول المصنف لا یتغیر ترکیبی حیثیت سے وہی احتمالین سابقین رکھتا ہے۔
ایک یہ کہ ضمیر جو کہ متصل بالشان اور راجع الی اللہ تعالٰی ہے اس سے حال ہے اس صورت میں تغیر بحسب الذات کی نفی
ہو گی جس کو شارح نے ظاھرٌ کہہ دیا ہے کیونکہ تغیر یا تو تعاقب صور وتوارد ھا علی المادۃ سے ہوتا ہے یعنی مادہ باقی
رہتا ہے اور اس پر تبدیلی صور کی ہوتی رہتی ہے کانقلاب الماء ھواءً وبالعکس اس کو کون فساد کے نام سے
تعبیر کرتے ہیں اور یہ تغیر مختص بالمادیات ہے۔ اللہ تعالٰی مادہ سے پاک ہے لہذا اس قسم کے تغیر سے منزہ ہے
یا تغیر ہوتا ہے بتبدل حقیقۃ وصیرورتہا حقیقۃً اخری ہذا ایضا مستحیل فی جنابہ لانہ تعالٰی ازلی وابدی
لا یتصف بالتغیر اصلاً علاوہ ازیں تغیر مستلزم حدوث ہے اذ کل متغیر حادث جب اللہ تعالٰی حدوث
سے منزہ ہے تو تغیر سے بھی منزہ ہو گا۔ لان التغیر عبارۃ عن التجدد والانقضاء الشیٔ وحدوث شیٔ اخر فالذات
المنقضی والحادث لا یکون واجباً اور تغیر ذات سے مرتبہ تقرر کا باطل ہو جاتا ہے اللہ تعالٰی ان تمام نقائص
سے منزہ اور مقدس ہے لہذا تغیر ذاتی کا انتفا بالکل ظاہر ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ لا یتغیر کا تعلق لفظ شان سے ہو جو عبارۃ

besturdubooks.wordpress.com

عن الاوصاف ہے تو اس وقت تغیر صفاتی کی نفی ہوگی یعنی اللہ تعالےٰ بحسب الصفات قابل تغیر نہیں ہے اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کل یوم ھو فی شان کے اندر مفسرین لکھتے ہیں انہ تعالیٰ یرفع قوما ویضع آخرین ویعز ذلیلاً ویذل عزیزاً فظاھر ان کل ماذکرو یدل علی التجدد والتغیر فی الصفات ویسے اللہ تعالےٰ قبل خلق العالم متصف تھے قبل العالم کے ساتھ اور بعد خلق العالم متصف ہوا مع العالم اور بعد فناء العالم متصف ہوگا بعد العالم کے ساتھ ھو الاول والاٰخر تو یہ تغیر فی الاوصاف ہے لہذا اوصاف سے نفی تغیر صحیح نہیں ہے اس کا جواب دیتے ہوتے کہا بحسب الصفات الحقیقۃ الخ یعنی صفات حقیقیہ کے لحاظ سے قابل تغیر نہیں ہے اور جو قول مفسرین میں پیش کی گئی ہیں وہ صفات حقیقۃ نہیں ہیں لہذا ان کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہوگا صفات کے اقسام کی تفصیل مذکور فی الحاشیہ ہے قولہ فی الحاشیۃ تفصیل المقام اولاً صفات واجب تعالےٰ منقسم ہوتی ہیں۔ الی قسمین ایک صفات سلبیہ دوسری صفات ثبوتیہ صفات سلبیہ میں کسی چیز کا باری تعالیٰ کے ساتھ قیام نہیں ہوتا جیسے کہ قیام الصفۃ بالموصوف ہوتا ہے بل سلب القیام ہوتا ہے اور ان کا مصداق خصوصیۃ ذات واجب تعالےٰ ہوتی ہے جو ان سلوب کی متقاضی ہوتی ہے اور باری تعالےٰ کی خصوصیۃ ذاتی قابل تغیر نہیں ہے لہذا اوصاف سلبیہ کا تغیر مستحیل بیّن الاستحالہ ہے اس لئے اس کا تعرض نہ شرح میں کیا اور نہ حاشیہ میں اور صفات ثبوتیہ منقسم الی الاقسام الثلثہ ہیں (۱) حقیقیہ محضہ (۲) حقیقیہ ذات اضافۃ (۳) اضافیہ محضہ۔ حقیقیۂ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقۃ میں اضافۃ الی الغیر کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ مرتبہ ترتب آثار میں اضافۃ معتبر ہوتی ہے حاصل یہ کہ ایک درجہ تعقل مفہوم کا ہے جسے تحقق ذہنی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا درجہ تحقق خارجی کا ہوتا ہے جس پر ترتب آثار خارجیہ اور ترتب نتائج ہوتا ہے تو صفات حقیقیہ محضہ کے درجہ تعقل اور درجہ تحقق خارجی میں سے کسی درجہ میں اضافۃ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے حیوٰۃ باری تعالےٰ اور وجود باری تعالےٰ اور حقیقیہ ذات اضافۃ وہ اوصاف ہیں جن کے مرتبہ تعقل مفہوم میں اضافۃ الی الغیر کا اعتبار نہیں ہوتا البتہ درجہ تحقق خارجی اور ترتب آثار میں اضافۃ الی الغیر معتبر ہوتی ہے کہ اس اضافۃ کے بغیر آثار خارجیہ مترتب نہیں ہوسکتے جیسے عالمیۃ اور قادریۃ۔ عالمیۃ کا کون الذات بحیث تکون فیہ صلاحیۃ الانکشاف معلوم اس کے مفہوم میں داخل ہے اور نہ اضافۃ الانکشاف الی المعلوم بلکہ تعقل مفہوم سے یہ خارج ہیں اسی طرح قادریۃ فان حقیقتہ کون الذات بحیث یمکن منہا بالنظر الیہا الترک والفعل بالارادۃ اب اس کے مفہوم اور تحقق ذہنی میں اضافۃ الی المقدور معتبر نہیں ہے والمراد بقولہ تحققہا فی قولہ لا یتوقف تعقلہا وتحققہا علی وجود المعلوم والمقدور التحقق الذہنی لا الخارجی البتہ عالمیۃ اور قادریۃ کا تحقق خارجی بایں حیثیت کہ اس پر آثار خارجیہ کا ترتب ہو بدون المعلوم والمقدور نہیں ہوتا لہذا

besturdubooks.wordpress.com

لہذا اضافۃ الی المعلوم والمقدر معتبر فی درجہ التحقق الخارجی ہوا یہ دونوں قسم کے اوصاف ناقابل تغیر ہیں کیونکہ ان کا تغیر مستلزم ہوتا ہے تغیر ذات کو اور اسی طرح اضافۃ جو حقیقیہ ذات اضافۃ ہیں تھی وہ بھی ناقابل تغیر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو شئی معلوم کو من الازل الی آخرہ اور من صدرہ الی فنائہ محیط ہوتا ہے لہذا قابل تبدیلی نہیں ہے بخلاف ہمارے علم کے کہ یہ متعلق بالحالۃ الموجودہ ہوتا ہے اور ہمیں حالۃ مستقبلہ کا علم نہیں ہوتا لہذا ہر استقبالی تغیر کے ساتھ ہمارا علم تغیر پذیر ہوتا رہتا ہے بخلاف علم اللہ تعالیٰ فانہ محیط من الاول الی الآخر والازمنۃ کلہا سواء حال کان او ماضیا او مستقبلا حاضرۃ عندہ تعالیٰ فبناءً علی ھذا لا یتغیر علمہ ولا اضافتہ الی المعلوم لان الاضافۃ لازمۃ للعالمیۃ والقادریۃ وتغیر اللازم یستلزم تغیر الملزوم وتغیر الملزوم الذی ھو العالمیۃ مثلا مستلزم تغیر الذات وھو محال اور اوصاف سوم اضافیہ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقۃ اور تحقق و ترتب آثار دونوں میں اضافۃ الی الغیر داخل ہے۔ ان کا تعقل اور تحقق خارجی بدون الاضافۃ الی الغیر ہو ہی نہیں سکتا جیسے اللہ تعالیٰ کا قبل العالم اور مع العالم اور بعد العالم ہونا اس وصف کا تعقل اور تحقق بدون العالم نہیں ہو سکتا ان اوصاف کا تبدل اور تغیر صحیح ہے کیونکہ یہ تغیر درحقیقت تغیر فی الواجب تعالیٰ نہیں اور نہ اس کی کسی صفۃ میں بلکہ یہ تغیر فی الامر المباین ہوتا ہے جیسے مثال مذکور میں حقیقۃ تغیر فی العالم ہے نہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور نہ اس کی صفۃ میں جیسے آپ کا مافی الیمین اور مافی الیسار تبدیل ہو جائے وانت مستقر علی مکانک تو آپ کی صفۃ اضافی ھذا الشئ علی یمینک تھی تبدیل ہو کر علی یسارک ہو چکی ہے لیکن اس تبدیلی کا اثر نہ آپ کی ذات پر ہوگا اور نہ آپ کی کسی صفۃ حقیقیہ پر بلکہ ایک مباین چیز تبدیل ہو رہی ہے لہذا ایسے اوصاف کی تبدیلی درست ہے اور معترض نے جو اعتراض کیا تھا وہ ان ہی اوصاف کے ساتھ تھا لہذا یہ اعتراض ہمارے مطلوب پر وارد نہیں ہوتا قولہ فی الحاشیۃ مثلوا لہا بالرازقیۃ واجب تعالیٰ میں اضافیہ محضہ کی مثال رازقیۃ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے کہ بدون المرزوق نہ متعقل ہو سکتی ہے اور نہ متحقق حالانکہ اسمیں اور عالمیۃ قادریۃ میں کوئی فرق نہیں ہے الا یہ کہ رازقیۃ میں نفس اضافۃ یعنی ایصال الرزق الی المرزوق مراد ہو اور اس کا مبدأ اور منشأ مراد نہ ہو درحقیقت ان مفہومات کا مرجع عرف ناس کی طرف ہے لوگوں میں اطلاق رازق صرف اس پر متعارف ہے جو بالفعل متباشر باعطاء الرزق کرے اور اسی طرح سخی و جواد بھی اسی کو کہتے ہیں جو بالفعل اعطاء اشیاء کر کے سخاوت اور جود کا اظہار کرے بخلاف عالم و قادر کے کہ ان کا اطلاق علی من من شانہ العلم والقدرۃ ہو کر دیتے ہیں سر اور راز اس میں یہ ہے کہ رازقیۃ اور سخا اور جود صفات فاعلیہ میں سے ہیں جن کا ظہور بدون فعل الارزاق والاعطاء نہیں ہو سکتا اور بعض حضرات جن میں فطرۃً قبل الفعل جود و سخا ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ حاتم فطرۃً سخی تھا یا جو بچہ عریض الکف ہو اس کو سخی سمجھا جاتا ہے۔ ایک تو یہ اشیاء شاذ و نادر ہیں ان کے ساتھ اعتراض علی المتعارف نہیں کیا جا سکتا

besturdubooks.wordpress.com

دوسرا یہ کہ ان اوصاف کا علم بھی قبل مباشرۃ العمل نہیں ہو سکتا بلکہ بعد العمل والفعل ہوتا ہے لیکن قاضی مبارک کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ رازقیۃ صفات حقیقیہ ذات اضافیۃ میں سے ہے نہ کہ اضافیہ محضہ سے دراصل یہ نزاع لفظی محسوس ہوتا ہے کیونکہ رازقیۃ اور اسی طرح اماتۃ واحیاء اگر ان میں سے مراد اعطاء الرزق وایجاد الموت والحیوٰۃ ہو تو اضافیۃ محضہ ہونا بدیہی ہے اور اگر ان سے مراد القدرۃ علی تلک الافعال ہو تو پھر حقیقیہ ذات اضافیۃ میں درج ہے اور جواب نظر کی ضرورت نہ تھی۔ قولہ ولا بحسب الصفات الحقیقیۃ حقیقیہ محضہ مراد ہیں والاضافیۃ التی باذ ائہا مباد متقررۃ یعنی صفات حقیقیہ ذات اضافیۃ مراد ہیں التی باذائہا مبادی کی قید احترازی عن الاضافیۃ المحضۃ حاصل یہ کہ صفات حقیقیہ محضہ اور حقیقیہ ذات الاضافۃ کا تغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات باری تعالیٰ کو عند الحکماء تو یہ بات ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ صفات عین ہیں ذات واجب تعالیٰ کا لہٰذا ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات کا اور متکلمین کے نزدیک بھی ان کا تغیر مستحیل ہے اگرچہ وہ عین ذات تو نہیں کہتے لیکن ان اوصاف کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسے تسلیم کرتے ہیں جیسے لوازم ماہیۃ کا تعلق نفس ماہیۃ سے ہوتا ہے جو کہ نفس ذات من حیث ہی پر مرتب ہوتے ہیں اس لئے ان اوصاف کا انتساب الی اللہ تعالیٰ بطریق ایجاب ذاتی کہا جاتا ہے اور ایجاب ذاتی اوصاف کمالیہ میں کمال ہوتا ہے اس لئے ان کا تغیر مستلزم ہو جائے گا تغیر ذات کو جو کہ محال ہے اس لئے ان کا تغیر نہیں ہو سکتا اور مبادی متقررہ سے مراد حیوٰۃ اور وجود باری تعالیٰ ہے کیونکہ اوصاف حقیقیہ اضافیۃ کا تحقق ان ہی پر موقوف ہے کما اذا تغیر معلومک او معلولک ھذا القول متعلق بقولہ لا بحسب الصفات الحقیقیۃ ولفظ اذا زائد وما مصدریۃ والکاف بمعنی المثل صفۃ لمصدر محذوف ای لا یتغیر بحسب الصفات الحقیقیۃ تغیراً مثل تغیر معلومک و معلولک فانہ تغیرٌ فی صفاتک الحقیقیۃ ولما ورد علیہ ان المعلوم والمعلول لیسا من الصفات فدفعہ فی الحاشیۃ بان تغیر المعلوم او المعلول مستلزم لتغیر العلم ولتغیر وصف العلیۃ فھذا التمثیل باعتبار اللازم والمراد بالمعلوم ھو المعلوم بالعلم الذی یکون مصداقہ نفس الذات الموصوف کعلم النفس بذاتہا وکذا المراد بالمعلول ھو اللوازم لوجوداتنا الخاصۃ ولا شک فی ان تغیرھما یستلزم تغیر ذات الموصوف وذات العلۃ وانما ضم المعلول مع المعلوم والعلۃ مع العلم مع ان المشہور فی امثال ھذا المقام ذکر المقدور مع المعلوم کذکر القدرۃ مع العلم اشارۃ الی ان ھذا المطلب اعنی استحالۃ التغیر فی الصفات المذکورۃ ثابت علی کلا المذھبین من المتکلمین والحکماء اما علی مذھب الحکماء فظاہر لانہا عین الواجب تعالیٰ عندھم فتغیرھا عین تغیر الذات

besturdubooks.wordpress.com

واما على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات السبعة او الثمانية فانها وان لم تكن عين الذات عندهم لكنها معلولة لنفس الذات وصادرة عنها بالايجاب والايجاب فيها كمال وتغير المعلول يستلزم تغير العلة التي هي صفة حقيقية وعين الذات فتغيرها تغيرها ففي ذكر المعلول والعلة اشارة الى بيان استحالته على مذهب المتكلمين واما الاضافية المحضة ان کا تغیر واجب تعالٰی کے تغیر کو اصلاً مستلزم نہیں ہے نہ تغیر ذات کو نہ تغیر صفة کو بلکہ یہ تغیر اور تعاقب وتجدد درحقیقت امور متباینہ میں واقع ہوتا ہے کما اذا تبدل ما يمينك ويسارك قوله فى الحاشيه اعلم ان مرجع الاضافات الخ یہ جواب ہے اعتراض کا حاصل اعتراض تغیر وصف جس قسم کی وصف ہو مستلزم ہے حدوث وصف کا اور حدوث وصف مستلزم ہوتا ہے سبقة الاستعداد فی الموصوف کو یعنی موصوف کے اندر پہلے سے استعداد کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس وصف حادث کو قبول کر سکے واجب تعالٰی تو منزہ عن الاستعداد ہے کیونکہ استعداد مقتضی ہوتی ہے عدم مستعد لہ کو اور مستلزم ہوتی ہے بالقوہ کو اللہ تعالٰی کے جمیع کمالات بالفعل ہیں کوئی بھی بالقوہ نہیں ہے تو اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ تمام اضافات کا مرجع اضافۃ واحدہ کی طرف ہے اور وہ ہے مبدئیۃ بالنسبۃ الی جمیع الاشیاء اور اس مبدئیۃ میں بالنظر الی ذاتہ تعالٰی نہ کوئی تغیر ہے اور نہ اختلاف لان ذاته تعالى متعال عن الازمنة والامكنة والابعاد فلا يتعلق التغير بذاته تعالى ولا بصفاته بتغير الازمنة وغيرها فهو متعال عن الاستعداد اور اس مبدئیہ کا تغیر بحسب المتعلقات ہوتا ہے درحقیقت یہ تغیر مبدئیۃ کے ساتھ بالذات متعلق نہیں ہے بلکہ بالعرض بواسطۃ المتعلقات ہے اگر اس مبدئیۃ کا تعلق کسی کے خلق وایجاد سے ہو تو یہ خالقیۃ ہے اگر کسی مرزوق کی ترزیق کے ساتھ ہو تو رازقیۃ ہے اگر باعتبار اعطاء الحیوۃ والموت کے ملحوظ ہو تو احیا اور اماتۃ ہے یہ ویسے ہے جیسے متکلمین کہتے ہیں کہ حقائق صفات قدیم ہیں اور تعلقات حادث ہیں یہ حدوث اور تغیر واستعداد درحقیقت ان متعلقات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں باری تعالٰی اور اس کے صفات اس سے متعالی اور بالا ہیں اور اسی طرح اوصاف حقیقیہ تمامہا کا رجوع الی صفۃ واحدۃ ہے وہ ہے وجوب التقرر والوجود اور اسی طرح محققین کے نزدیک تمام اوصاف سلبیہ کا رجوع الی سلب واحد ہے وهو سلب الامكان ويندرج تحته سلب الجسمية والجوهرية وغيرهما بہرحال اس تفصیل سے یہ مستفاد ہوا کہ باری تعالٰی کی کوئی صفۃ بالنسبۃ الی ذاتہ تعالٰی متغیر نہیں خواہ اوصاف حقیقیہ ہوں یا اضافیہ اور اضافیہ میں جو تغیر ہوتا ہے وہ درحقیقت بالنسبۃ الی المتعلقات ہوتا ہے بلکہ صرف متعلقات ہی میں تغیر ہوتا ہے وصف میں نہیں ہوتا قوله متساوية النسبة تفسير لقوله لا يختلف قوله بالنظر الى ذاته اى متساوية بالنظر الى ذاته تعالى واما بالنظر الى المرزوق والمخلوق فغير متساوية النسبة فتلك المبدئية

مختلفة حينئذٍ باختلاف الازمنة والامكنة والابعاد قوله تعالىٰ عن الجنس والجهات

هذا تصريح لما علم ضمناً هذا دفع اشكال بان نفی الجنس عن الله تعالىٰ قد ثبت بقوله

لا يحد فذكره ثانيا تكرار بلا فائدة فاجاب بان هذا ليس بتكرار بل تصريح لما علم ضمنا

من قوله لا يحد هذا اذا كان المراد من الجنس الجنس الاصطلاحی واجاب ثانيا بقوله

او يراد بالجنس یعنی جنس سے مراد جنس اصطلاحی نہیں جو کہ موجب اشکال ہے بلکہ جنس لغوی بمعنی المثل والمماثل

المجانس مراد ہے اور اسکی نفی قد یستدل علی نفی التماثل میں واضح ہو چکی ہے لیکن یہ جواب قانون براعت کے خلاف

ہے یعنی دیباچہ میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مشعر الی مقصود الکتاب ہوں وہ جنس اصطلاحی سے تو حاصل ہوتا ہے اور

جنس لغوی سے نہیں فاجاب عن هذا الاشكال بقوله الا ان يقال یعنی صنعۃ ایہام پر اسے محمول کیا جائے

وہ یہ کہ ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کا ایک معنی قریبی ہو اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو متبادر الی الافہام قریب ہوگا اس

قریبی سے براعۃ استہلال کا قانون پورا ہوتا ہے کہ جنس کا لغوی مفہوم کتب منطق میں بعید ہے اور اصطلاحی مفہوم قریب

اور متبادر ہے اگرچہ مصنف کی مراد اول ہے لیکن عند الناس ثانی متبادر ہو کر قانون براعۃ کو پورا کر دے گا والمراد

بالجهات یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ وارد ہوتا کہ اللہ تعالیٰ سے جہات اصطلاحیہ کی یعنی وہ جہات جو

قضایا موجہہ میں استعمال کی جاتی ہیں نفی مطلوب ہے یا کہ جہۃ لغویہ کی نفی مقصود ہے جو بھی ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ جہات

اصطلاحیہ کی نفی اگر ذات واجب تعالیٰ سے مقصود ہے تو فضول اور بے سود ہے کیونکہ ذات تو ایک منفرد ذات ہے

اس کے ساتھ توجہۃ اصطلاحیہ وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا تعلق قضایا سے ہوتا ہے نہ مفہوم مفرد سے اگر آپ کی مراد ان

قضایا سے نفی کرنی ہے جو ذات واجب اور صفات واجب سے مل کر مرکب ہوتے ہیں تو پھر نفی غلط ہے۔

کیونکہ اللہ عالم وقدیر علی الدوام یا علی الوجوب کہنا صحیح ہے پھر نفی کیسے اگر جہۃ لغویہ کی نفی کرنی ہے تو بھی غلط ہے کیونکہ

جہۃ مصدر ہے یا مصدر معلوم ہوگی بمعنی توجہ کردن تو اللہ تعالیٰ اپنے عباد کی طرف توجہ بالرحمۃ کرتا ہے اگر مصدر

مجہول ہے بمعنی ما یتوجہ الیہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف شدائد و مصائب میں توجہ کی جاتی ہے تو پھر نفی کیسے صحیح ہوگی تو

جواب دیا کہ نہ جہاتِ اصطلاحیۃ مراد ہیں نہ لغویہ بلکہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے یعنی جہات مکانیہ جو جہات ستہ کے

نام سے مشہور ہیں فوق۔ تحت۔ قدام۔ خلف۔ یمین۔ شمال یا جہات جسمیہ مراد ہیں یعنی امتدادات ثلثہ طول عرض عمق

کیونکہ یہ تمام جہات از خواص اجسام ہیں جو کہ مکانیۃ وغیرہ کے اندر استقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ جسمیۃ سے منزہ و مقدس

ہے کیونکہ ہر جسم قابل انفصال و انعدام ہوتا ہے جیسے کہ حکماء ہر جسم کو قابل تحلیل اور بل انقسام لا الی نہایۃ تسلیم

کرتے ہیں خواہ تقسیم قطعی و کسری ہو یا وہمی و فرضی جو مطابق للواقع ہو اور یہ انقسام ہیولیٰ کا خاصہ ہے اللہ تعالیٰ

ان تمام اشیاء سے مجرد اور منزہ ہے لہذا کسی قسم کے جہات اس کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے اور وہ متعالی عن

besturdubooks.wordpress.com

الجہات سے ہے فرضًا کا لفظ اس لئے بولا کہ قسمۃ وہمیہ کو شامل ہو جائے اور مطابقًا للواقع اس لئے کہا کہ یہ فرض بمعنی تقدیر محض نہیں ہے جو کہ مجردات کو بھی شامل ہو جائے بلکہ یہ فرض بمعنی تجویز عقلی کے ہے یعنی جس کو عقل جائز اور صحیح قرار دے اور مطابق واقع ہو مجردات کے اندر اس قسم کا فرض انقسام باطل اور غیر مطابق للواقع ہے ۔

قولہ جعل الکلیات والجزئیات الٰہ تفصیل المقام وتحقیقہ الخ مصنف رحؒ نے اس عبارۃ کے اندر مسائل اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو شارح نے بالتفصیل پیش کیا ہے مسئلہ اولیٰ یہ کہ ممکنات بتمامہا خواہ کلیات ہوں یا جزئیات مجعول اور مفتقر الی الجاعل ہیں اور مجعولیۃ منحصر فی الممکنات ہے ممکنات کے علاوہ خواہ واجب ہو یا ممتنع مجعول نہیں ہو سکتا واشار الی ہذہ المسئلۃ باتیان لام الاستغراق فی الکلیات والجزئیات مسئلہ ثانیہ یہ کہ ان الجعل منحصر فی الواجب تعالیٰ یعنی ان جاعل الممکنات کلہا ہو الواجب تعالےٰ وحدہ ولا یمکن ان یکون الممکن جاعلاً لشیٔ ما واشار الی ہذا بارجاع ضمیر جعل الی اللہ تعالیٰ مسئلہ ثالثہ جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہے واشار الی ہذا بتقدیم الکلیات علی الجزئیات مسئلہ رابعہ یہ کہ جعل بسیط حق ہے واشار الی ہذا بترک المفعول الثانی لجعل وترک المفعول الثانی لیس بجائز فی الجعل المؤلف شارح نے ان تمام مسائل کو تفصیلاً دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے تفصیل المقام سے لے کر الی قولہ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ الی جاعل موجب مسئلہ اولیٰ کو بیان کیا، اور مسئلہ ثانیہ کو من قولہ جاعل موجب الی قولہ مجعولیۃ الذات بالجعل البسیط اور اسمیں اجمالاً یہ بھی اشارہ کر دیا کہ واجب تعالےٰ جاعل ممکنات بجعل بسیط ہے ، اور مسئلہ ثالثہ کو من قولہ الا ان الطبائع المرسلۃ الی قولہ بخلاف الشیٔ الطبعی المکتنف بعوارض المادۃ اور مسئلہ رابعہ کو من قولہ قال فی الحاشیہ فیہ اشارۃ الی اٰخر القول اور ان تمام مسائل کی دار و مدار تحقیق وجود پر ہے کیونکہ اگر وجود امر انتزاعی ہو تو پھر یہ تمام مسائل علی الخصوص جعل بسیط درست قرار پاتے ہیں اگر وجود امر انضمامی ہو تو پھر جعل بسیط صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ جعل مؤلف صحیح قرار پاتا ہے اور باقی مسائل پر بھی اس کا اثر مخالف پڑتا ہے اس لئے قاضی مبارک نے مسئلہ اولیٰ کے اثبات میں حقیقۃ وجود کی تحقیق اولاً پیش کر دی مسئلہ اولیٰ کا حاصل یہ ہے کہ وجوب وجود علت ہے برائے عینیۃ وجود یعنی واجب الوجود کے لئے وجود عین ذات ہے زائد از ذات نہیں ہے اور عینیۃ وجود علت ہے برائے غناعن العلۃ یعنی وجود جہاں عین ماہیۃ اور عین ذات ہو گا وہ بالکل مستغنی عن العلۃ ہو گا اور کسی لحاظ سے اس کو احتیاج الی العلۃ نہیں ہو گا بلکہ وجوب عدم بھی علت برائے عینیۃ عدم ہو کر مستغنی عن العلۃ کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ممتنع بالذات کے اندر عدم واجب اور عین برائے ممتنع ہوتا ہے تو وہ بھی مستغنی عن العلۃ ہوتا ہے کیونکہ ممتنع بالذات نہ وجود قبول کر سکتا ہے ، اور نہ تحت القدرہ آتا ہے جیسے کہ واجب بالذات عدم کو قبول نہیں کر سکتا کیونکہ وجوب وجود

besturdubooks.wordpress.com

معدن ہوتا ہے تمام کمالاتِ وجود وخیر کے لئے اور جو چیز منافی کمال ہوگی اور باعث نقص ہوگی واجب بالذات اسکے
ساتھ قطعاً متصف نہیں ہوسکتا ورنہ اجتماع ضدین لازم آجائے گا کیونکہ قابل کا مجتمع مع المقبول رہنا شرط ہوتا ہے۔
ادھر معدن کمال ہو اور پھر نقائص کو قبول کرے یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے اسی طرح ممتنع بالذات چونکہ عین عدم ہے۔ لہذا
وہ معدن النقائص والشرور ہے اور کمالات وجود اور خود وجود کو بھی قبول نہیں کرسکتا اب ان کے بالمقابل امکان کو دیکھئے
امکان چونکہ سلب الوجوب کا نام ہے نہ اس کا وجود ضروری ہے اور نہ عدم تو وجوب چونکہ علۃ عینیۃ ہو کر مستغنی عن العلۃ
تھا اسی طرح امکان علۃ افتقار الی العلۃ ہوگا لانّ احد النقیضین اذا کان علۃً لشیئ فیجب ان یکون
النقیض الآخر علۃً لنقیض ذلک الشیئ اب قاضی مبارک تحقیقہ سے وجود کو عین واجب اور عینیۃ کو
علۃ برائے استغناء ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اسکی مدار چونکہ اس امر پہ ہے کہ وجود بالمعنی المصدری کے حق
ہونے کو ثابت کیا جائے کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو پھر منضم منضم الیہ کا عین نہیں ہوسکتا اس لئے کہا کہ حقیقۃ
وجود محض صیرورۃ ذات اور وقوع ذات فی ظرفٍ ما کا نام ہے یعنی ذات کا ہونا کسی ظرف میں خواہ خارج میں یا ظرف
ذہن میں ہو یہ وہی ہے جسکو فارسی میں بودن یا شدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ وہی وجود کا مصدری مفہوم ہے
جو کہ امر انتزاعی ہے اس کے بالمقابل وجود کا امر انضمامی ہونا صحیح نہیں ورنہ تو چونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کی
تو انضمام وجود سے قبل ذات کا منضم الیہ کے درجہ میں موجود ہونا ضروری ہوگا پھر یہ وجود منضم ہونے والے وجود کا
عین ہو تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اگر غیر ہو تو پھر تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ جو وجود منضم الیہ کے درجہ میں
متقدم تھا وہ بھی علی شق الانضمام انضمامی ہوگا اور انضمام فرع ہے وجود منضمین کی ہلم جرا تسلسل لازم آئے گا اور یہ لازم باطل ہے
لہذا ملزوم یعنی وجود کا انضمامی ہونا باطل ہوگا جب وجود بمعنی الانضمام باطل ہوا تو وجود بالمعنی المصدری الانتزاعی حق ہوگا قولہ ومطابق
الحکم الخ یعنی مدار ہے یعنی کسی چیز پر وجود کا حکم کریں کہ وہ وجود کے ساتھ متصف ہے تو اس حکم کی دار مدار اور اس کا مصداق
یعنی وجہ صدق درجۂ تقرر ماہیۃ ہے کیونکہ تقرر شئی فی ظرفٍ ما حصول الشئی وکونہ فی ذلک الظرف سے منفک
نہیں ہوسکتا اب اس درجۂ تقرر وفعلیۃ کو دیکھا جائے گا جو ماہیۃ درجۂ تقرر میں محتاج الی الغیر ہے کہ وہ متقرر ہی نہیں ہوسکتی
جب تک کہ یہ غیر اس کے نفس کا افاضہ وفیضان نہ کرے تو ایسی ماہیۃ صدق وجود میں راجع الی الحیثیۃ التعلیلیہ ہوگی یعنی ذات کا
صادر عن الجاعل ہونا خلاصہ یہ کہ جس طرح وہ ذات درجۂ تقرر میں فیضانِ غیر کی طرف محتاج تھی اسی طرح صدق وجود اور موجود
ہونے میں بھی اسی غیر کی طرف محتاج قرار پائے گی اور جو ماہیۃ درجۂ تقرر میں کسی علۃ کی طرف محتاج نہیں ہے بلکہ بنفس خود
متقرر ہے تو وہ موجود بھی بذات خود ہوگی یعنی صدق وجود اور موجود ہونے میں وہ کسی کی محتاج نہیں ہوگی جس طرح اس کا تقرر
ذاتی ہے اسی طرح اس کا وجود بھی ذاتی ہوگا چونکہ مصداق وجود نفس تجوہر حقیقۃ کا درجہ ہے جب وہ متقرر بالذات ہے تو اس کا
وجود بھی اسکی ذات اور ماہیۃ کا عین ہوگا یعنی وہ بدرجہ اصل حقیقۃ اور اسی طرح موجودیۃ اور صدق وجود میں بھی مستغنی عن الغیر ہوگی

besturdubooks.wordpress.com

لہذا وہ کسی جعل کے تحت نہیں آسکتی نہ جعل بسیط کے تحت جو درجہ تقرر اور سنخ حقیقۃ میں مؤثر ہوتا ہے، اور نہ جعل مؤلف کے
کے تحت جو درجہ صدق وجود میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس ماہیت کے یہ دونوں درجے مستغنی عن العلۃ المؤثرہ ہیں اسی طرف اشارہ
کیا بقولہ وھی مستغنیۃ فی سنخ حقیقتہا وموجودیتہا لان الاستغناء فی سنخ الحقیقۃ استغناً
عن الجعل البسیط والاستغناً فی الموجودیہ استغناء عن الجعل المؤلف یہی ذات واجب
بالذات ہے اور پہلی ذات ممکن بالذات کہلاتی ہے۔ فھذہ الذات ای التی مستغنیۃ فی درجۃ التقرر
والوجود عن الغیر ھی الواجب بالذات والاولی ای التی ھی مفتقرۃ فی درجۃ التقرر
والوجود الی افاضۃ الغیر ھو الممکنُ بالذات فالوجود فی الواجب تعالی عین ذاتہ اذ ھو مبدأ
مبدا ذاتہ لانتزاعہ ومصداق لحملہ یعنی واجب تعالے کے اندر اس کا وجود بالکل عین ذات ہے غیریۃ بالکل
نہیں ہے یہ واضح ہے کہ یہاں عینیۃ سے مراد یہ نہیں ہے کہ وجود اس پر محمول بحمل اولی ہوتا ہے کیونکہ وجود ایک معنی مصدری
اور انتزاعی ہے وہ کسی ذات کا عین بمعنی محمول بحمل اولی نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ واجب تعالے جو ذات الذوات اور حقیقۃ الحقائق
ہے اس کا عین بحمل اولی ہو سکے بلکہ عینیۃ سے مراد یہ ہے کہ بنفس خود ذات متقررہ صدق وجود کے لئے کافی ہے اور صدق
وجود میں وہ کسی حیثیۃ تعلیلیہ کی محتاج ہے اور نہ حیثیۃ تقییدیہ پر موقوف کیونکہ واجب بالذات کے لئے مستحیل ہے کہ وہ
کسی علت کے ساتھ متعلق ہو قد مر بیانہ فی ذیل قولہ لاینتج بخلاف الممکن کہ وہ درجہ تقرر میں اور وجود
میں محتاج الی الغیر ہے نہ اس کا تقرر ذاتی نہ وجود ذاتی بلکہ اس کا وجود غیر ذات ہے اور امر انتزاعی کی مدار منشاء انتزاع پر
ہوتی ہے جب منشأ انتزاع مستغنی عن الغیر ہو تو امر انتزاعی بھی مستغنی اگر منشا محتاج الی الغیر ہے تو امر انتزاعی بھی محتاج ہوگا
اب قیاس یوں مرتب ہوگا۔ الواجب متقررٌ لذاتہ وکل ما ھو متقرر لذاتہ فالوجود
عین لہ ینتج ان الواجب فالوجود عینہ وما کان الوجود عینہ فھو غنی فی صدق
الوجود علیہ عن العلۃ فالواجب غنی فی صدق الوجود عن العلۃ بخلاف الممکن
اذ ھو لیس بمتقرر لذاتہ وکل ما ھو لیس بمتقرر لذاتہ فالوجود غیرہ ینتج ان الممکن
فالوجود غیرہ وما کان الوجود غیرہ فھو محتاج فی صدق الوجود علیہ الی العلۃ فالممکن
محتاج الی العلۃ قولہ ولا یصح لہ ان یکون وجوبہ ووجودہ الخ یہ رفع توہم ہے یہاں یہ
توہم ہوتا تھا کہ اذ ھو بذاتہ مبداء لانتزاعہ سے کیا مراد ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ واجب تعالے
میں حیثیۃ الاستناد الی الغیر نہیں ہے جسے حیثیۃ تعلیلیہ کہا جاتا ہے تو یہ امر مسلم ہے لیکن اس کے ساتھ عینیۃ وجود ثابت
نہیں ہو سکتی بلکہ اثبات عینیت کے لئے تمام حیثیات زائدہ خواہ حیثیۃ استنادیہ تعلیلیہ ہو یا حیثیۃ اقتضائیہ تقییدیہ ہو سب کا
انتفا ضروری ہے۔ اگر اس قول سے مراد یہ ہے کہ یہاں کوئی حیثیۃ زائدہ نہیں ہے۔ حتی کہ حیثیۃ اقتضائیہ جو کہ لوازم ماہیۃ

besturdubooks.wordpress.com

میں ہوتی ہے وہ بھی نہیں ہے تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ کیوں ناجائز ہے کہ یہاں حیثیۃ اقتضائیہ ہو یعنی خود ذات واجب تعالیٰ اپنے وجود کے لئے مقتضی ہو اور وجود مقتضائے ذات ہو جیسے ماہیۃ ملزومہ اپنے لوازم ماہیۃ کے لئے مقتضی ہوتی ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ مقتضی اور مقتضا میں عینیۃ نہیں ہو سکتی لہذا وجود واجب تعالیٰ میں ذات نہیں ہوگا۔ جب تک کہ حیثیۃ اقتضائیہ کو باطل نہ کیا جائے تو قاضی مبارک نے حیثیۃ اقتضائیہ کا ابطال کر دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیثیت اقتضائیہ یہاں صحیح نہیں کہ واجب تعالیٰ کا وجوب اور وجود از طرف ذات بطور مقتضا ہو اور ذات ان کے لئے علۃ مقتضیہ بن جائے کما ھو سنۃ اللوازم کہ جیسے طریقہ ہوتا ہے لوازم ماہیۃ کا کہ معلول ہوتے ہیں نفس ماہیۃ ملزومہ کے والا فیقع طباع وجد فوجد ورنہ تو قانون اس ضابطہ طبعی وُجد فوجد کا واقع ہو جائے گا یعنی وجد العلۃ اولاً فوجد المعلول ثانیاً کیونکہ علۃ مقتضیہ کا تقدم بالوجود علی وجود المعلول شرط ہے اس لئے کہ کوئی چیز درجہ عدم میں کسی چیز کے وجود کے لئے علۃ مقتضیہ نہیں بن سکتی تو ضروری ہوا کہ حیثیۃ اقتضائیہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان یہ قانون لاگو ہوگا۔ تو ذات واجب تعالیٰ درجہ علۃ میں اولاً متصف بالوجود ہو کر اپنے وجودِ معلول اور مقتضا کے لئے علۃ مقتضیہ بنے گی تو اب سوال یہ ہے کہ وجود متقدم جو درجہ علۃ میں ہے وہ وجودِ معلول کا عین ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ یعنی تقدم الوجود علی الوجود لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیۃ الواجب بوجودین لازم آتا ہے بل بوجودات غیر متناھیۃ کیونکہ وجود متقدم جو درجہ علۃ میں ہے وہ واجب تعالیٰ کا عین ہے یا کہ یہاں بھی حیثیۃ اقتضائیہ جاری ہے۔ اگر شق اول ہو تو ہمارا مدعٰی ثابت ہوا اور ترجیح بلا مرجح کا سوال کہ آپ نے اولاً تو وجود کا عین ذات ہونا تسلیم نہیں کیا اور اب ثانیاً تسلیم کر لیا آپ کے سر پر رہے گا اگر شق ثانی ہو تو پھر ذات واجب تعالیٰ مقتضی ہوگی تو قانون وجد فوجد کا پھر لاگو ہوگا کہ واجب تعالیٰ بدرجہ علۃ مقتضیہ کے وجود کے ساتھ اولاً متصف ہو تو اپنے وجود کے لئے علۃ بنے تو پھر یہ وجود ثالث ہو جائے گا پھر یہاں حیثیۃ اقتضائیہ ھکذا لم جرا تو تسلسل لازم آئے گا تو واجب تعالیٰ موجود بوجودات غیر متناہیہ ہو جائے گا۔ وھما محالان اور یہ دونوں چیزیں محال ہیں جو حیثیۃ اقتضائیہ سے لازم آرہی ہیں لہذا حیثیۃ اقتضائیہ کا ہونا محال اور باطل ہے اور وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات ہونا ثابت ہو جائے گا ھذا ھو المطلوب یہاں یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ ماقبل میں اشیا ثلثہ مذکور ہیں ایک تقدم الشئی علی نفسہ دوسری موجودیۃ بوجودین تیسری موجودیۃ بوجودات غیر متناہیۃ تو ضمیر ہما تثنیہ ان کی طرف کیسے راجع ہو سکتا ہے۔ جواب یہ کہ موجودیۃ بوجودین سے کلمۃ بل کے ساتھ جب اضراب کیا تو یہ درجہ مسکوت عنہ میں ہو کر سقوط ہو جائے گا باقی دو چیزیں وہ ھما کے لئے مرجع بن سکتی ہیں یا یوں کہئے کہ ماقبل میں تین چیزیں نہیں بلکہ دو ہیں ایک تقدم الشئی علی نفسہ اور دوسری موجودیۃ بالوجود المتعدد خواہ دو ہوں یا کثیر تو گویا آخری دو چیزیں بتاویل قرار پائیں گی اسلئے ھما کا مرجع بننا صحیح ہوگا قولہ او مجموع الوجودات الخ قال فی الحاشیۃ

besturdubooks.wordpress.com

ھذا دلیل آخر علی اثبات عینیۃ الوجود یہ عینیۃ وجود ثابت کرنے کے لئے ایک اور دلیل ہے درحقیقت یہ دلیل حیثیۃ اقتضائیہ کے ابطال کیلئے ہے کہ حیثیۃ تعلیلیہ تو بدیہی البطلان تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی علۃ خارجیہ کا معلول نہیں ہے البتہ حیثیۃ اقتضائیہ کا توہم تھا جب وہ اس دلیل کے ساتھ باطل ہو جاتے گا تو عینیۃ وجود ثابت ہو جائے گی۔ گویا مآلاً یہ دلیل برائے اثبات عینیۃ ہوئی علامہ اس کا یہ ہے کہ اگر حیثیۃ اقتضائیہ ہو تو طباع وجود فوجد لاگو ہوگا۔ فیتسلسل الوجودات اب مجموعہ وجودات زائدہ جو کہ عین نہیں کالوجود الاول یعنی جیسے وجود اول مقتضا ہو کر مسبوق بوجود المقتضی تھا اسی طرح یہ مجموعہ وجودات جس سے کوئی وجود زائد خارج نہ ہو بحیث لا یشذ عنہا وجود زائد تو اس مجموعہ کے لئے بھی شرط ہے کہ وجود المقتضی اس سے مقدم ہو اب سوال یہ ہے کہ وجود مقتضی جو مجموعہ سے مقدم ہے واجب تعالیٰ کا عین ہے یا کہ زائد اور غیر اگر شق اول ہے تو ثبت مطلوبنا اگر شق ثانی ہے تو پھر اسکا ہی مجموعہ میں داخل ہونا ضروری ہے اگر داخل نہ ہو تو پھر مجموعہ مجموعہ نہ ہوا کیونکہ اس مجموعہ کے لئے شرط تھی بحیث

لا یشذ عنہا وجود زائد لہٰذا لازم ہے کہ یکون من جملۃ احادہ فیلزم دخول المقدم فی المؤخر یعنی اس مجموعہ کے احاد میں داخل ہوگا حالانکہ یہ وجود مقتضی تھا جو مجموعہ مقتضا سے مقدم تھا تو دخول المقدم فی المؤخر لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ وجود مقدم خارج از مجموعہ ہو کہ واجب تعالیٰ کا عین ہوگا زائد نہیں ہوگا دراصل یہ دلیل ماخوذ ہے اس دلیل سے جو متکلمین اثبات واجب کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ مجموع ممکنات بحیث لایشذ عنہا ممکن تو اس مجموعہ کے لئے ضروری ہے کہ کوئی علۃ موجدہ ہو وہ خود اس مجموعہ کا عین تو نہیں ہو سکتا ورنہ ورنہ علیۃ الشئی لنفسہ لازم آئے گی اور نہ اس میں داخل ہو سکتا ہے ورنہ تو لازم آئے گا علیۃ الشئی لعلتہ اور یہ باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ علۃ ایسی ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہو اور وہ صرف واجب تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ ممتنع تو علۃ ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ متکلمین کی اس دلیل کو شرح مقاصد میں بایں الفاظ پیش کیا ہے۔

ان مجموع الممکنات بحیث لایخرج عنہ واحد منہا ممکن وکل ممکن فلہ بالضرورۃ فاعل مستقل ای مستجمع بجمیع شرائط التاثیر وفاعل مجموع الممکنات لایجوز ان یکون نفسہا وھو ظاھر ولاکل جزء منہا والا لزم توارد العلل المستقلۃ علی معلول واحد مع لزوم کون الشئی علۃ لنفسہ ولعللہ لان المستقل بعلیۃ المرکب یجب ان یکون علۃ لکل جزء منہ اذلو وقع شئی من الاجزاء بعلۃ اخری بطل الاستقلال ولابعض الاجزاء منہ فلانہ یلزم کونہ علۃ لنفسہ ولعللہ علی مامر فتعین کون المستقل بفاعلیۃ الممکنات خارجًا عنہا والخارج عن مجموع الممکنات یکون واجبًا بالضرورۃ انتہی بحذف البعض

besturdubooks.wordpress.com

بہرحال یہ دلیل ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عینیۃ وجود بھی ثابت ہو جاتی ہے اور ابطال دور و تسلسل پر بھی موقوف نہیں ہے اب ان دلائل سے ثابت ہوا فوجوبہ وتقررہ ووجودہ نفس ذاتہ تعالیٰ وعین ماھیتہ ولیس لہ تعالیٰ ماھیۃ وراء الوجود ولیس فیہ ظلمۃ العدم اصلاً فھو نور قائم بذاتہ متقرر وجودٌ وموجودٌ ووجوبٌ وواجب وھکذا سائر الصفات اسی طرح باقی صفات واجب عین واجب تعالیٰ ہیں کہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف ذات واجب تعالیٰ کافی ہے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج اور افتقار اور استناد نہیں ہے قولہ فطباع الامکان الخ جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوب وجود سبب عینیۃ ہو کر سبب استغناء عن العلۃ ہے۔ اور اسی طرح امتناع جس کے اندر وجوب عدم اور ضرورۃ عدم ہوتی ہے وہ بھی مستغنی عن العلۃ ہے تو امکان جس کے اندر ضرورۃ وجود اور ضرورۃ عدم دونوں مسلوب ہیں تو یہ علۃ تامہ برائے افتقار واحتیاج الی العلۃ ہوگا لانّ کل ماھو علۃ تامۃٌ للشئی فانتفاءہ علۃ تامۃ لانتفاء الشئی و لما کان الوجوبُ ای ضرورۃ الوجودِ والامتناعُ ای ضرورۃ العدم علۃً تامّۃً للاستغناء فالامکانُ الذی ھو سلب ھاتین الضرورتین المذکورتین وانتفاءھما علۃ تامۃٌ لانتفاء الاستغناء وھو الافتقار الی العلۃ دراصل علۃ افتقار الی الجاعل میں اختلاف ہے۔ بعض متکلمین کا خیال ہے کہ علۃ افتقار حدوث ہے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ امکان مع الحدوث اور بعض کے نزدیک امکان بشرط الحدوث اور حکماء و محققین من المتکلمین کے نزدیک علۃ افتقار صرف امکان ہے اور یہ حضرات حدوث کو نہ تو علۃ افتقار تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کو شطر اور نہ شرط علۃ قرار دیتے ہیں کیونکہ حدوث متاخر عن الافتقار ہے کیونکہ حدوث بسبب الایجاد آتا ہے اور ایجاد بعد الافتقار ہوتا ہے۔ کما یقال امکن فاحتاج فاوجب فاوجد اب حدوث جو کہ احتیاج وافتقار سے متعدد درجات متاخر ہے وہ علۃ افتقار یا شطر اور شرط علۃ کیسے ہو سکتا ہے تو قاضی مبارک نے بھی اسی مسلک کی موافقت کرتے ہوئے امکان کو علۃ افتقار قرار دیا اور کہا علۃ تامۃ لافتقار الممکن بحسب سنخ حقیقۃ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ فیہ اشارۃ ضمنیۃ الی الجعل البسیط فافھم توجب امکان ہی افتقار کے لئے علۃ تامہ ہوا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ ممکنات تمام کے تمام خواہ کلیات ہوں یا جزئیات مفتقر الی الجاعل ہیں اور چونکہ علۃ افتقار الی الجاعل امکان ہے جو کہ ممکن میں منحصر ہے۔ لہذا اس کا معلول یعنی مجعول اور مفتقر ہونا بھی ممکن میں منحصر ہو گا۔ واجب اور ممتنع کی طرف مجعولیۃ نہیں پہنچ سکتی جو مسئلہ اولیٰ تھا ثابت ہوا قولہ ویتبعہ الافتقار فی وجودہ الی جاعل موجب یہاں سے مسئلہ ثانیہ کا اثبات مقصود ہے یعنی ان الجعل منحصر فی الواجب تعالیٰ یہ کہ جاعل ممکنات صرف واجب تعالیٰ ہے اور واجب تعالیٰ کے علاوہ کوئی جاعل ممکنات نہیں ہو سکتا جاعل کے ساتھ دو اوصاف

besturdubooks.wordpress.com

لگاتے ہیں ایک موجب اور دوسری عز مجدہ جو کہ واجب تعالیٰ سے کنایہ ہے پہلی وصف کے ساتھ صغری دلیل کی طرف اشارہ کیا اور ثانی کے ساتھ کبری کی طرف حاصل یہ کہ ان الجاعل للممکن موجبٌ وکل موجب واجبٌ عز مجدہ فالجاعل للممکن واجب عز مجدہ صغری چونکہ مشہور تھا اس لئے اس کے اثبات کے درپے نہیں ہوا توضیح اس کی یہ ہے کہ تمام اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے کہ علۃ جاعلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول جو کہ ممکن اور متساوی الطرفین ہے اسکی طرف وجود کو جانب عدم پر ترجیح دے ورنہ تو معلول اپنی سابقہ حالۃ یعنی مساواۃ طرفین پر باقی رہے گا جو کہ قبل السبب الجاعل تھی تو سبب کے ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوا متکلمین تو صرف اسی پر اکتفا کرتے تھے کہ ترجیح احد الطرفین علی الآخر ہوگی حکماء نے اس پر اضافہ کیا کہ ضروری ہے کہ وہ علۃ مرجحہ موجبہ ہو یعنی وہ علۃ ایسی ترجیح دے جو حد وجوب تک پہنچ جائے کہ تخلف معلول عند ذلک الترجیح مستحیل ہو جائے اور معلول کا موجود ہونا واجب ہو جائے اس پر ان لوگوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ اگر یہ ترجیح حد وجوب تک نہ پہنچے تو پھر عدم معلول اس مرجح کی ترجیح کے وقت بھی ممکن ہوگا پھر کیا اس صورت میں کسی وقت معلول موجود ہوگا یا نہیں اگر آپ کسی ایک وقت میں وجود معلول فرض کریں دون وقت آخر تو اس وقت مخصوص کو وجود معلول کے ساتھ مختص کرنا اور دوسرے وقت کو نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ مرجح تو دونوں وقتوں میں علی سبیل السویہ موجود ہے فہما متساویان بالنسبۃ الی المرجح اور اگر وجود معلول اس وقت مخصوص میں ایک دوسرے مرجح کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جو وقت آخر میں مفقود تھا تو مرجح اول کافی لوجود المعلول نہ رہا ہذا خلف اور پھر ہم اس مرجح آخر کی طرف کلام منتقل کریں گے کہ اس کی ترجیح حد وجوب تک ہوگی یا نہیں ہکذا ہلم جرا یہ تسلسل فی المرجحین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس تسلسل باطل کو روکنے کیخاطر مرجح کو لامحالہ موجب یعنی مرجح بترجیح وجوبی کہنا پڑے گا ھذا ھو المراد اور یہ واضح رہے کہ اہلِ اسلام کے نزدیک جاعل ہوتا تو موجب ہے لیکن موجب بالذات نہیں ہے بلکہ موجب بالاختیار ہے نہ کہ موجب بالاضطرار فان اللہ تعالیٰ فاعلٌ مختار یجعل الاشیاء کلہا بارادتہ وباختیارہ ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل وانما امرہ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کن فیکون تو جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس چیز کا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے موافق ہو جانا واجب ہو جاتا ہے یہ مراد ہے ترجیح وجوبی اور جاعل موجب کی عند اہل الاسلام کبری دلیل جسکو شارح نے واضح کیا بقولہ۔ فان مالم یمتنع جمیع انحاء عدم الممکن الخ جس کا حاصل یہ ہے احد النقیضین کا وجوب اس پر موقوف ہے کہ نقیض آخر بجمیع انحائہ وبکل محتملاتہ ممتنع ہو جائے اسی طرح وجود معلول کا واجب ہونا اس پر موقوف ہے کہ عدم معلول بجمیع انحائہ واقسامہ ممتنع ہو جائے یعنی معلول پر عدم کے وارد ہونے کے لئے جتنا صورتیں اور احتمالات ہو سکتے ہیں وہ سب مسدود اور ممتنع ہو جائیں اور عدم بجمیع انحائہ کا امتناع

besturdubooks.wordpress.com

علت ممکنہ سے نہیں ہو سکتا کیونکہ عدم معلول کے طرق میں سے ایک طریق عدم علۃ فاعلہ ہے یعنی علۃ فاعلہ کے انعدام سے معلول منعدم ہو جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ علۃ فاعلہ ایسی ہو جو قابل انعدام نہ ہو اور ممکن چونکہ خود قابل انعدام ہے لہذا اس سے کسی معلول کے انحاء عدم کا امتناع حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود اپنے انعدام کو نہیں روک سکتا تو دوسرے کے انعدام کو کیسے روک سکتا ہے لہذا ممکن علۃ موجبہ نہیں ہو سکتا جب ممکن علۃ نہ بن سکا تو ممتنع بالکل علت بننے کی صلاحیت ہی ہی نہیں رکھتا۔ تو ثابت ہوا کہ ممکنات بتمامہا کا جاعل صرف واجب تعالیٰ ہے یہی مراد ہے بقول القاضی فان مالم یمتنع یعنی جب تک معلول ممکن کے منعدم ہونے کے تمام پہلو اور سارے اقسام وانحا ممتنع نہ ہو جائیں تب تک اس کا وجود ترجیح حاصل نہیں کر سکتا اور یہی ترجیح جس کے ساتھ جمیع انحاء عدم ممتنع ہو جائیں ھو الوجوب السابق یعنی اس ترجیح کا نام وجوب ہے جو معلول کے وجود پذیر ہونے سے سابق ہوتا ہے۔ ومن جملہ انحاء عدام المعلول اور عدم معلول کے اقسام میں سے ایک علۃ موجبہ کا انعدام ہے فلا تکون ای العلۃ الموجبۃ ممکنۃ اذھی متساویۃ الطرفین کالمعلول یعنی علۃ ممکنہ خود معلول کی طرح متساویۃ الطرفین ہے یعنی اس کا خود اپنا وجود اور عدم برابر ہے۔ لہذا ایسی علت سے معلول کا عدم ممتنع قرار نہیں پا سکتا وبالجملۃ لا وجود الا بالوجوب خلاصہ یہ کہ وجود معلول وجوب تک پہنچے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اور وجوب اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب جمیع انحاء عدم معلول کے ممتنع ہو جائیں ولا امتناعھا الا من تلقاء الواجب اور یہ امتناع صرف واجب بالذات سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ممکنات کا جاعل صرف واجب تعالیٰ بالذات ہے فکل ما حق جوھر ذاتہ الجواز ای الامکان یعنی کل شیء نظرا الی ذاتہ جاز لہ الفعلیۃ واللافعلیۃ والوجود والعدم وھو الممکن بالذات لا یستطیع ولا یقدر ان یکون جاعلا لشیء من الاعتبارات ای اعتبار کان ای لشیء من الممکنات ای ممکن کان سواء کان معتبرا باعتبار الوجود او باعتبار الماھیۃ فعبر عن الممکن بلفظ الاعتبار اشارۃ الی مذھب الصوفیۃ من ان الممکنات اعتبارات وشیونات لذات الواجب وما شمت الممکنات رائحۃ الوجود فاللہ تعالی خالق کل شیء من الکلیات والجزئیات ففرع ھذا علی ما قبلہ تفریع النتیجۃ علی الدلیل وھذا ھو معنی قول المصنف جعل الکلیات والجزئیات لان لفظ الکلیات والجزئیات محلاۃ بلام الاستغراق حاصل کلامہ ان اللہ تعالی جاعل کل شیء من الکلیات والجزئیات ولکن عبر عن الجاعل بالخالق اقتباسا عن آیۃ کریمۃ قل اللہ خالق کل شیء الایۃ واشارۃ الی الجعل البسیط

5/2 besturdubooks.wordpress.com

لان الجعل البسيط بمعنى الخلق بخلاف الجعل المؤلف فانه بمعنى التصيير قوله بمعنى انه تعالیٰ ابدعها من الليس الصرف

اس عبارة کے ساتھ جعل بسیط کی حقانیۃ کی طرف واضح اشارہ کیا کیونکہ جعل مؤلف کی تعبیر عند المشائیین القائلین بالجعل المؤلف مدجعل الماہیۃ موجودۃ " کے ساتھ کیجاتی ہے جو ادھر اشارہ کرتی ہے کہ تاثیر جعل بین الماہیۃ والوجود ہے ۔ قاضی مبارک نے دو تعبیر چھوڑ کر بمعنی انہ تعالیٰ ابدعہا کہا جس کا مفہوم یہ ہے کہ جاعل تعالیٰ نے نفس ماہیۃ کو لیس صرف اور عدم محض سے اور بُطلان ذات وحقیقت سے نکال کر ایس وہست اور تقرر وثبوت حقیقۃ کی طرف لایا جس سے واضح کر دیا کہ تاثیر جعل براہ راست تقرر حقیقۃ اور نفس ماہیۃ پر واقع ہے اور اسی کا نام جعل بسیط ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا وھی کما انہا مفتقرۃ الواو للتعلیل یعنی اس لئے کہ ممکنات جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف محتاج فی الوجود ہیں اسی طرح محتاج فی اصل الحقیقۃ بھی ہیں لہذا تاثیر جعل نفس ماہیۃ پر واقع ہوگی بل الافتقار فی الوجود ماقبل سے یہ معلوم ہوا تھا کہ ممکنات درجۂ وجود اور درجہ ماہیۃ دونوں میں محتاج الی اللہ تعالیٰ ہیں جس سے لازم آتا تھا کہ دونوں پر براہِ راست تاثیر جعل واقع ہوگی فھذا القول قولٌ بالجعلین کلیھما ای البسیط والمؤلف وھذا باطل فاضرب عنہ وقال بل الافتقار الخ یعنی وجود تو ایک امر انتزاعی ہے اور امر انتزاعی کا افتقار منشاء انتزاع کے افتقار کے تابع ہوتا ہے اصالۃً تو نہیں ہوا کرتا اور وجود کا منشأ انتزاع نفس ماہیۃ ہے لہذا افتقار فی الوجود کا کوئی معنی محصل بجز افتقار بحسب اصل الماہیۃ وسنخ التجوہر کے ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ذات متجوہرہ کے علاوہ اور کوئی چیز ہے ہی نہیں جس سے یہ مفہوم وجود بمعنی صیرورۃ ذات ماخوذ اور منتزع ہوسکے لہذا افتقار فی الوجود درحقیقت نام ہے افتقار فی اصل التقرر ونفس الماہیۃ کا لہذا اصالۃً درجہ نفس ماہیۃ میں افتقار واحتیاج ہوگا اور اسی کا نام جعل بسیط ہے کیونکہ جس درجہ میں افتقار ہے اسی پر تاثیر جعل اولاً ہوگی فالامکان ھوالسبب المحوج اس سے مشائیہ کی وہ دلیل جو جعل مؤلف کی حقانیۃ پر وہ پیش کرتے تھے رد کرنا مقصود ہے مشائیہ نے کہا تھا چونکہ علۃ افتقار امکان ہے اور امکان کیفیۃ نسبۃ الوجود الی الماہیۃ کا نام ہے پس یہ ربط اور نسبۃ وجود جو مکیف بکیفیۃ الامکان ہے مفتقر اور محتاج بالذات ہوگی اور تاثیر جعل بھی براہ راست اور بالذات اسی ربط پر ہوگی، اور اسی کا نام جعل مؤلف ہے تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ امکان ایک ایسا سبب ہے جو احتیاج الی الجعل البسیط کو ظاہر کرتا ہے اور ذات کو مجعول بالجعل البسیط قرار دیتا ہے چونکہ یہ واضح ہوچکا ہے کہ امکان سلب ضرورۃ التقرر واللاتقرر والوجود واللاوجود کا نام ہے تو لہذا درحقیقت امکان ایک ایسی کیفیۃ ہوئی جس کا تعلق براہ راست نفس ماہیۃ کے ساتھ ہوا جیسے منشأ استغناء واجب تعالیٰ میں نفس ذات کا

besturdubooks.wordpress.com

درجہ تھا اسی طرح ممکن میں بھی منشأ احتیاج نفس ماہیۃ کا درجہ ہوگا اور درجۂ وجود کا افتقار و استغنا درجۂ ماہیۃ کے تابع ہوگا لہذا اصالۃً اور بالذات اثر جعل درجۂ نفس ماہیۃ کا ہوگا اور وجود وغیرہ اس کے تابع ہوگا اور اسی کا نام جعل بسیط ہے فہذا الرد جوابٌ للاستدلال بطریق المعارضۃ بالمثل کما لا یخفی علی من لہ ادنیٰ ذائقۃ فی فن المناظرۃ فافہم قولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الخ

مسئلہ ثالثہ جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا یہ اس کی توضیح ہے اور اس کو بصورت سوال و جواب بھی پیش کیا جا سکتا ہے یہ کہ ماقبل سے معلوم ہوا ہے کہ سبب محوج الی الجاعل امکان ہے اور اس امکان میں کلیات اور جزئیات سب برابر ہیں لہذا تاثیر جعل اور وجود کو قبول کرنے میں بھی برابر ہوں گے مع انہم صرحوا بان الکلیات متقدمۃ فی قبول الوجود عن الجاعل بالنسبۃ الی الجزئیات فاجاب بقولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ ماہیۃ مرسلہ مطلقہ تاثر اور قبول وجود میں جزئیات کی بنسبت مقدم ہے باقی رہا یہ سوال کہ کلی کا وجود جزئی کے علاوہ تو کہیں نہیں ملتا بلکہ جو وجود جزئی ہے یہی وجود کلی قرار پاتا ہے تو پھر کلی کو تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئے گا تو اس کا جواب دیا فان جعل الجزئی وان کان بعینہ جعل الکلی یعنی یہ ٹھیک ہے کہ جعل جزئی بعینہٖ جعل کلی ہے اور جعل کلی جعل جزئی کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ظرف خارج و عین میں فیضان جاعل کے ساتھ متقرر اور موجود صرف امر واحد ہے وہی جزئی لیکن عقل اپنے درجۂ خلط و تعریہ میں اس امر واحد کو دو چیزوں کی طرف تحلیل کرتا ہے ایک ماہیۃ مرسلہ مطلقہ جو ہر قسم کی قید و تعیین سے بالاتر ہے اور دوسری ماہیۃ مخلوطہ با لوجود و التشخص جو بعد الفعلیۃ اس سے منتزع ہیں عقل اسی درجۂ خلط و تعریہ میں حکم کرتا ہے کہ ماہیۃ مرسلہ کا درجہ بنسبت مخلوطہ کے مقدم ہے اصل بات یہ ہے کہ امکان جو علت ہے قبول وجود اور تاثر کی وہ دو قسم ہے ایک امکان ذاتی جس کے اندر کوئی خصوصیۃ مادہ اور کوئی شرائط مخصوصہ معتبر نہیں ہوتے اور دوسرا امکان استعدادی جو امکان ذاتی کے علاوہ خصوصیۃ مادہ اور شرائط مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے جب تک یہ شرائط پورے نہ ہوں تو وہ فیضان وجود قبول نہیں کر سکتا اگرچہ امکان ذاتی اس کے اندر موجود ہے لیکن جب تک صلاحیۃ مخصوصہ بہم نہ پہنچے وجود حاصل نہیں ہو سکتا اور جزئیات کے اندر امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی بھی ہوتا ہے جو انکو شرائط مخصوصہ کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے بخلاف کلیات کے کہ وہ ان شرائط پر عقلاً موقوف اور وابستہ نہیں ہیں کیونکہ ان کے اندر صرف امکان ذاتی کام کرتا ہے مثلاً وجود زید کو دیکھئے کہ یہ مرہون اور موقوف ہے نطفہ مخصوصہ پر جو اس کے والد کی صلب میں متکون ہوا اور اس کی والدہ کے رحم میں مستقر ہوا اور انقلابات علقہ ثم مضغہ ثم لحما کو قبول کرنے کے بعد بصورت انسان نمودار ہوتا ہے بخلاف طبیعۃ مطلقہ انسانیہ کے کہ وہ ان مخصوص تطورات پر مرہون اور موقوف نہیں ہے بلکہ صرف امکان ذاتی ہی کلیات کے اندر کافی رہتا ہے۔ اسی کو قاضی مبارک نے پیش فرمایا بقولہ لکن الطبائع

besturdubooks.wordpress.com

المرسلة ای المطلقة غیر مرهونة الوجود بتوارد الامکانات الاستعدادیة کالزمان ای مقدار الحرکة الفلکیة ومحلة ای الحرکة الفلکیة وحامل محلہ ای الفلک والجواهر المجردة یہ سب امکان استعدادی سے فائق اور بالا تر ہیں اسی وجہ سے تو حکماء کے نزدیک یہ اشیاء قدیم ہیں اہل اسلام کے نزدیک یہ سب حادث ہیں بالنسبت باقی اشیاء کے اقدم الوجود ضرور ہیں

انما التعاقب والتجدد فی الجزئیات الحادثة الزمانیة بحسب الامتداد الزمانی بحسب الامتداد کی جار مجرور تعاقب و تجدد کے متعلق ہے یعنی امتداد زمانی کے لحاظ سے جو تعاقب و تجدد واقع ہوتا ہے۔ وہ صرف جزئیات حادثہ زمانیہ میں ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ملاکه علاقه الامکان الاستعدادی یعنی جزئیات حادثہ کے موجود ہونے کی ملاک و مدار امکان استعدادی پر ہے یعنی اس پر کہ مادہ مخصوصہ مختلف استعدادات سے گزر کر قبول وجود بالفعل تک پہنچتا ہے اور کلیات جو مدبر عالم سے فیضان وجود قبول کرتی ہیں انکی مدار صرف امکان ذاتی پر ہے اور خصوصیۃ مادہ و استعداد مخصوصہ کی ضرورت نہیں ہوتی خلاصہ یہ کہ وجود کلیات صرف امکان ذاتی پر موقوف ہے اور وجود جزئیات امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی پر بھی موقوف ہے گویا کلی کا وجود مرتبہ جز میں ہوا کیونکہ وہ صرف ایک امر پر موقوف ہے اور جزی کا وجود درجہ کل میں ہوا کیونکہ مجموعہ امرین پر موقوف ہے اور مرتبہ جز مقدم از مرتبہ کل ہوتا ہے اس لئے حکماء قدم کلیات کی طرف چلے گئے ومن ثمة تسمع انهم یقولون ان الطبائع بما هی هی موجودة بوجود الهی حاصل یہ کہ کلیات صرف وجود الٰہی کے ساتھ موجود ہیں اور کسی شرائط مخصوصہ پر موقوف نہیں ہیں اور جو چیزیں شرائط کثیرہ پر موقوف نہ ہوں ان کو اللہ کی طرف منسوب کر کے اشیاء الٰہیہ کہا جاتا ہے بخلاف ان امور کے جن کے لئے شرائط کثیرہ ہوں۔ اور صنع بشر پر موقوف ہوں اگرچہ ان کا وجود بھی عنایت الٰہیہ سے ہوتا ہے لیکن ان کو موجود بوجود الٰہی نہیں کہا جاتا۔ دیکھئے ایک خود رو نباتات ہیں جو شرائط کثیرہ پر موقوف نہیں ہیں انکو خدائی نباتات کہا جاتا ہے ایک وہ جن کے لئے انسان کسان کافی محنت کرتے ہیں ان کو خدائی نباتات نہیں کہا جاتا وقبل الکثرة ای کثرة الجزئیات بخلاف الشئ الطبعی المکتنف بعوارض المادة یہ رہی جزی ہے جو عوارض مادہ اور مخصوص استعدادات مادیہ کے ساتھ مکتنف اور محاط ہے انکی مدار امکان استعدادی پر ہے لہذا بالنسبۃ الی الکلیات متاخر رہتی ہیں اور نسبۃ وجود الی الکلیات مقدم ہے بالنسبۃ الی الجزئیات حکماء کے نزدیک جو جزئیات قدیمہ ہیں انکی بنسبت کلیات کو تقدم بالذات حاصل ہے۔ اور حادثات یومیہ کے لحاظ سے تقدم بالزمان اہل اسلام تمام انواع و کلیات اور افراد و جزئیات کے حدوث کے قائل ہیں پھر بھی کلی کا تقدم علی الجزی کہیں بالذات ہو گا کتقدم الماهیة الانسانیة علی اوّل البشر آدم علیہ السلام اور کہیں بالزمان کتقدم الماهیة الانسانیة علی سائر الافراد قال فی الحاشیة

فیہ اشارۃ الی ماھو الحق من القول بالجعل البسیط وجہ اشارہ یہ کہ جعل کے مفعول ثانی کو ترک کر دیا حالانکہ جعل مؤلف کے اندر ایسے نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں مفعول کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے یہ چوتھا اور آخری مسئلہ ہے جس کی وضاحت مقصود ہے بمعنی الابداع یہ جعل بسیط کی تعبیر ہے جو امر واحد یعنی نفس ماہیۃ کے ساتھ متعلق ہے یعنی اخرج الماھیۃ من اللیس ای العدم المحض الی الایس ای الی الکون لان الماھیۃ کانت فی بقعۃ اللیس فاخرجھا الجاعل الی الایس یہی مختار ہے اشراقیین کا اور یہی لوگ جعل بسیط کے قائل ہیں اور حکماء مشائین جو جعل مؤلف کے قائل ہیں وہ ادھر چلے گئے ہیں کہ جعل مجعول اور مجعول الیہ کے بیچوں بیچ ہوتا ہے یعنی نفس ماہیۃ اور نفس وجود پر نہیں بلکہ بین الماہیۃ والوجود ہوتا ہے تحریر محل النزاع تحریر محل نزاع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس اختلاف کے متعلق مختلف قسم کے خیالات، پیش کئے جاتے ہیں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک صرف ماہیۃ پر تأثیر جعل ہوتی ہے۔ اور وجود بالکل مستغنی عن التاثیر ہوتا ہے اور مشائیہ کے نزدیک اتصاف تحت التاثیر آتا ہے ماہیۃ اور وجود تاثیر کے تحت اصلاً نہیں آتے۔ دوسرا خیال یہ کہ جب مشائیہ کے نزدیک اتصاف تحت التاثیر ہے تو اتصاف بھی ایک ماہیۃ ہے تو ماہیۃ تحت التاثیر آگئی تو یہ جعل بسیط ہے پھر اس کا انکار چہ معنی دارد اور بعض حضرات نے یہ خیال کیا کہ ان کے مابین نزاع لفظی ہے کیونکہ اشراقیہ کا یہ قول کہ اللہ تعالےٰ نے نفس ماہیۃ کو پیدا کیا اور متقرر فرمایا اس کو مستلزم ہے کہ ماہیۃ کو موجود کیا اور اسے وجود بخشا اس لئے کہ تقرر ماہیۃ بدون استناد الوجود نہیں ہو سکتا تو یہی جعل مؤلف ہے اسی طرح مشائیہ کا یہ قول کہ صیر الماہیۃ موجودۃ تقرر نفس ماہیۃ کو مستلزم ہے کیونکہ اتصاف بالوجود تقرر ماہیۃ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا لہذا یہ قول درحقیقت قول بالجعل البسیط ہے تو نزاع بین الفریقین فضول اور لا یعنی ہے اس لئے قاضی مبارک نے تحریر محل نزاع فرمائی اور اشارہ کیا کہ نزاع لفظی نہیں بلکہ معنوی اور حقیقی ہے حاصل یہ کہ درحقیقت فریقین کا نزاع اس میں ہے کہ معلول اول اور اثر بالذات کون ہے اشراقیہ کے نزدیک جو جعل بسیط کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات نفس شیٔ من حیث ھو ھو ہے باقی رہا وجود اور اتصاف یہ بھی تحت التاثیر آتے ہیں لیکن بالعرض و بالتبع لا بالذات ولا بالاصالۃ اور مشائیہ کے نزدیک جو جعل مؤلف کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات درجہ اتصاف جو رابط بین الطرفین ہے ای بین الماہیۃ والوجود یعنی وہ اتصاف جو ایک نسبتی مفہوم اور غیر مستقل در ابط بین الطرفین ہے باقی رہا نفس شیٔ اور وجود اور اتصاف بایں حیثیت کہ وہ ایک مستقل مفہوم ہے یا اثر بالذات نہیں ہے بلکہ یہ سبب آثار تبعی ہیں لہذا نزاع معنوی ہوا جو اس پر دائر ہے کہ اثر بالذات کونسی چیز ہے

ای مفاد الھیئۃ الترکیبیۃ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ اتصاف نسبتی تو صرف درجۂ حکایۃ میں ہوتا ہے جو حاکی کے حکایۃ کرنے کے تابع ہے اور اثر جعل حکایۃ کے تابع تو نہیں ہے ورنہ حکایۃ

besturdubooks.wordpress.com

متحقق نہ ہو تو اثر جعل بھی متحقق نہ ہو حالانکہ یہ باطل ہے تو جواب دیا کہ اتصاف سے مراد مفاد الہیئۃ الترکیبیہ ہے یعنی زید موجود کے قضیہ کا جو مفاد ہے کہ زید متصف بالوجود ہے نفس الامر میں اور واقع میں لہذا یہ اتصاف نفس الامری جو بدرجہ محکی عنہ ہے یہ اثر بالذات ہے نہ وہ اتصاف جو حکائی ہے قولہ وقد یستدل علیہ بقولہ تعالیٰ وجعل الظلمات والنور یہ ایک استدلال نقلی ہے تتمہ اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں یہ جعل بمعنی خلق وابداع ہے جو مفعول واحد پر تمام ہو جاتا ہے اور دو مفاعیل کا متقاضی نہیں ہے جعل بسیط ہے جو ماہیۃ ظلمۃ اور نور کے ساتھ بالذات متعلق ہے اگر یہ جعل مؤلف ہوتا جو کہ بمعنی التصییر ہے تو اسکا اقتصار علی مفعول واحد نہ ہوتا لانہ لا یجوز قصرہ علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیہ واما القول بحذف المفعول الثانی بان معنی الایۃ جعل الظلمت والنور موجودتین تکلف محض لا یلتفت الیہ یہ واضح رہے کہ اشراقیہ جعل کی استعمال بمعنی التصییر کا انکار نہیں کرتے کیونکہ لغۃ عرب اور قرآن حکیم میں یہ استعمال بالکثرۃ موجود ہے بلکہ وہ اس چیز کا انکار کرتے ہیں کہ جعل بمعنی التصییر متخلل بین الماہیۃ والوجود ہو یعنی ایسا جعل جو ماہیۃ کا اتصاف بالوجود ظاہر کرے اور ماہیۃ کا درجہ عدم سے نکل کر درجہ ہست میں ہونا ظاہر کرے اور ہو یہ جعل بمعنی التصییر اس کا انکار کرتے ہیں ہاں ایک ماہیۃ موجودہ کا اتصاف بصفۃ اخری غیر الوجود کو ظاہر کرے وہ بمعنی التصییر ہوگا لیکن اس کا ماتحن فیہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہذا اشراقیہ کے خلاف جعل لکم الارض فراشا اور جعل الشمس ضیاء والقمر نورا کے ساتھ معارضہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس جواب کی ضرورت ہے کہ فراشا اور ضیاء و نورا حال من الارض والشمس والقمر ہیں نہ کہ مفاعیل ثانی فانھم قولہ وبان الوجود نفس صیرورۃ الذات یہ عقلی استدلال ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود بالمعنی المصدری حق اور صحیح ہے اور وجود بالمعنی الانضمامی جس پر جعل مؤلف کی بنیاد ہے باطل ہے اور اس کا بطلان پہلے واضح ہو چکا ہے کہ بصورت انضمام وجود تقدم شی علی نفسہ یا تسلسل لازم آتا ہے کما مرفتذکر خلاصہ استدلال یہ ہے کہ وجود محض صیرورۃ ذات اور وقوع ذات فی ظرف ما کا نام ہے خواہ ظرف ذہن میں ہو یا خارج میں اور اس کا مطابق اور مصداق تقرر ذات اور لعلیۃ ماہیۃ کا درجہ تھا جو ماہیۃ اپنے درجۂ تقرر میں مستند الی الغیر نہیں تھی اور بذات خود متقرر تھی تو اس پر صدق وجود بھی ذاتی طور پر تھا اور وہ ذات واجب الوجود تھی اور جو ماہیۃ درجہ تقرر و لعلیۃ میں مستند الی الجاعل تھی تو صدق وجود میں بھی مستند الی الجاعل تھی اور یہ ممکن تھا جب جعل مؤلف کی صورت میں ماہیۃ ممکنہ تحت تاثیر الجاعل نہیں آتی تو یہ ماہیۃ متقرر بنفسھا قرار پائے گی اور مستغنی عن الجاعل ہوگی جب اس کا درجۂ تقرر بذات خود ہوا تو حسب ضابطہ صدق وجود اور حمل وجود بدرجۂ ذات ہوگا تو یہ ماہیۃ ممکنہ ممکنہ نہیں رہے گی بلکہ واجب لذاتہ ہو جائے گی جو کہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے پیش آیا ہے کہ آپ نے ماہیۃ کو تحت تاثیر الجاعل داخل نہیں کیا لہذا یہ بھی باطل ہوگا تو ثابت ہوا کہ نفس ماہیۃ ہی تحت تاثیر الجاعل آتی ہے

besturdubooks.wordpress.com

اور یہی جعل بسیط ہے۔ حاصل استدلال ایک قیاس شرطی کی صورت میں ہے جس کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا۔
فاذا كانت الماهية في نفسها متقررة مستغنية یہ مقدم ہے جو مشائیہ کے اس زعم سے لازم آیا۔
کہ جعل کا تعلق درجہ اتصاف الماہیۃ بالوجود سے ہے۔ اور نفس ماہیۃ اور وجود سے نہیں ہے تو گویا ماہیۃ متقرر
بنفسہا ہوئی قوله يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها یہ تالی ہے جو لازم برلتے مقدم ہے
یعنی اس صورت میں صدق وجود اور حمل وجود مرتبۂ ذات میں ہوگا اور اس ملازمہ کو ثابت کرنے کے لیے شروع
استدلال میں کہا وبان الوجود الخ هذه المقدمة لاثبات الملازمة المذكورة في الشرطية
المذكورة یعنی وجود چونکہ مصدری مفہوم ہے اسکی مدار افتقار و استغنا درجہ تقرر پر ہے قوله فلا يكون ممكنا
بل واجبا لذاته هذا استدلال على بطلان التالي کیونکہ جب ماہیۃ مستند الی تاثیر الجاعل نہ ہوئی تو
صدق وجود میں بھی مستند الی الجاعل نہیں ہوگی تو تقرر اور وجود دونو مرتبۂ ذات میں ہو جائیں گے ماہیۃ ممکنہ نہیں رہے
گی بلکہ واجبہ ہو جائے گی جو کہ باطل ہے البتہ اس استدلال پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ جعل مؤلف والے ماہیۃ کو تاثیر
جعل سے مستغنی علی الاطلاق تو قرار نہیں دیتے بلکہ صرف بالذات تحت التاثیر داخل نہیں مانتے اور درجہ اتصاف کے
تابع ماہیۃ اور وجود کو داخل تحت تاثیر الجاعل مانتے ہیں تو پھر واجب کیسے ہو سکتی ہے واجب تو وہ ہوتا ہے جو
علی الاطلاق مستغنی ہو اور ماہیۃ ممکنہ ایسے نہیں بلکہ بالتبع محتاج ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ماہیۃ
تحت التاثیر بواسطۃ الاتصاف آئے گی اگر اتصاف واسطہ فی العروض ہے یعنی تحت التاثیر حقیقتاً اور اولاً درجہ اتصاف
ہے اور ماہیۃ حقیقۃً تحت التاثیر نہیں بلکہ صرف مجازاً ہے جیسے حقیقتاً متصف بالحرکۃ سفینہ ہے اور جالس سفینہ
صرف مجازاً تو پھر ظاہر ہے کہ جب ماہیۃ حقیقتاً تحت التاثیر داخل نہ ہوئی تو حقیقۃً مستغنی ہو جائے گی اب واجب
ہو جانا ایک ظاہر امر ہے جس کا انکار غلط ہے اور استدلال مذکور کی بنیاد اسی صورت پر ہے اور اگر اتصاف واسطہ
فی الثبوت یعنی معروض حقیقی ہے جس میں واسطہ اور ذی الواسطہ دونو متصف تو حقیقۃً ہوتے ہیں البتہ واسطہ کا اتصاف اولاً
اور متقدماً ہوتا ہے اور ذی الواسطہ ثانیاً و متاخراً متصف ہوتا ہے کحرکۃ القلم بواسطۃ حرکۃ الید تو اس صورت میں ماہیۃ
ممکنہ کا وجوب تو لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیۃ تحت التاثیر حقیقۃً داخل ہے اگرچہ ثانیاً ہی لیکن تاخیر طرفین عن النسبۃ
وکون المعروض تابعاً للعارض لازم آتا ہے جو کہ یہ بھی باطل ہے اس کو منہیہ میں واضح کیا فانتظر و سیاتی ہر حال
بنیاد استدلال شق اول یعنی اتصاف کے واسطہ فی العروض ہونے پر ہے و اعترض عليه بانه لم
لا يجوز حاصل اعتراض یہ کہ ماہیۃ ممکنہ اگرچہ تحت تاثیر الجاعل داخل نہیں ہے تو اس سے ممکن کا واجب ہونا لازم
نہیں آتا کیونکہ واجب بالذات وہ ہوتا ہے جو مستغنی عن الجاعل علی الاطلاق ہو اور یہاں ماہیۃ ممکنہ میں ایسے نہیں ہے
کیونکہ ممکن اگرچہ من حیث تقرر الماہیۃ مستند الی الجاعل نہیں لیکن من حیث الوجود مستند الی الجاعل ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

اب صدق وجود اس پر ذاتی نہیں ہوگا بلکہ من حیث الاستناد بحسب الوجود کے لحاظ سے ہوگا لہذا واجب ہونا لازم نہیں آتا انت خبیر کے ساتھ جواب دیا کہ وجود بمعنی موجودیۃ اور صیرورۃ مصدریہ کے ہے تو آپ باخبر ہیں کہ مرتبہ تقرر اور درجہ فعلیۃ ذات موجودیۃ اور صیرورۃ مصدریہ سے کسی صورت منسلخ نہیں ہو سکتا اور یہ مسلم لدی الفریقین ہے۔ کیونکہ جب وجود کی حقیقۃ محض صیرورۃ ذات فی الظرف ما ہے اور اس کا مصداق و منشا انتزاع درجہ قوام ماہیۃ اور تقرر حقیقۃ ہے اگر اس کا درجہ تقرر جو کہ منشا انتزاع ہے جعل جاعل کے ساتھ ہوگا تو صدق وجود حیثیۃ تعلیلیہ یعنی صدور عن الجاعل کا محتاج ہوگا اگر درجہ تقرر و قوام بغیر الجعل ہو تو پھر صدق وجود کے اندر بھی درجہ تقرر بذات خود کافی ہوگا کیونکہ وجود مصدری ایک اثر ہے اور درجہ تقرر اس کا مبدأ و مصداق اور انسلاخ اثر عن المبداء باطل اور ممتنع ہے جب کسی ماہیۃ کا تقرر و قوام بذات خود ہوگا تو صدق وجود بھی بالذات ہوگا جیسے واجب تعالیٰ میں ہے اگر تقرر اور قوام بالعرض اور بالغیر ہوگا تو صدق وجود بھی بالعرض ہوگا یہ ہے ممکن جب آپ درجہ تقرر کو بالذات تسلیم کرتے ہیں تو صدق وجود بھی بالذات ہو کر واجب بالذات ہو جائے گی نہ کہ ممکن اور درجہ تقرر ماہیۃ کا انفکاک من الوجود صرف معتزلہ کا مذہب ہے اور ان کے علاوہ اشاعرہ اور حکما کے نزدیک یہ انفکاک باطل ہے جیسے کہ کتب کلامیہ میں مذکور ہے لہذا درجہ تقرر بالذات ہونے کی صورت میں صدق وجود بالذات لازم آجائے گا جو کہ باطل فی ہذا المقام ہے فلو کانت مستغنیۃ فی سنخ قوامہا اگر ماہیۃ اصل قوام اور اصل تقرر کے درجہ میں مستغنی ہے تو صدق وجود اور صیرورۃ ذات میں بھی لامحالہ مستغنی ہوگی کما یشہد بہ الوجدان المستقیم قولہ فی الحاشیۃ کانت مستغنیۃ ایضاً اذ لا معنی لافتقار الماہیۃ یہ صرف ما فی الشرح کی تشریح و توضیح ہے۔ حاصل یہ کہ ماہیۃ کا من حیث الوجود مفتقر و مستند الی الجاعل ہونے کا مفہوم بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیۃ اپنے اصل تقرر میں مفتقر و مستند الی الجاعل ہو کیونکہ وجود ایک امر انتزاعی ہے جو کہ صیرورۃ ذات کا نام ہے اور اس کا مدار اور منشاء انتزاع اصل تقرر اور نفس حقیقۃ ہے امر انتزاعی کے افتقار اور استغنا کی دار و مدار منشا انتزاع کے افتقار و استغنا پر ہے جب منشا مستغنی ہے تو اس امر انتزاعی کے صدق میں بھی استغنا بالبداہۃ لازم آئے گا فان قیل حاصل اعتراض یہ کہ مرتبہ تقرر تو نفس ماہیۃ کا نام ہے اور اسی طرح فعلیۃ الماہیۃ نفس ذات الماہیۃ کو کہتے ہیں جو کہ ایک امر وحدانی ہے اور اس کے ساتھ تعلق جعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جعل کا تعلق تو ہیئۃ ترکیبیہ کے مفاد سے ہوتا ہے مثلاً الانسان موجود کا جو ترکیبی مفاد ہے اس کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ لہذا امر وحدانی کے ساتھ تعلق نہیں ہو سکے گا۔ اور اس صورت میں ماہیۃ کا استغنا علی الاطلاق لازم نہیں آتا کہ ماہیۃ ممکنہ واجب ہو جاتے بلکہ ماہیۃ وجود اور اتصاف بالوجود کے تابع ہو کر داخل تحت الجعل ہے یعنی جب الانسان موجود کے مفاد ترکیبی پر تاثیر جعل واقع ہوگی تو ماہیۃ انسانیہ بھی تحت التاثیر تبعاً آجائے گی یہ ایک دلیل ہے حقیقۃ اور صحۃ جعل مؤلف کی

جومشائیہ پیش کیا کرتے تھے قاضی مبارک نے اس کو بصورت سوال ذکر کیا قیل فیلزم الخ خلاصہ جواب یہ کہ مرتبہ نفس ماہیۃ تو مرتبہ معروض ہے وجود اور اتصاف بالوجود یہ تمام عوارضات ہیں جو کہ مرتبہ عارض میں ہیں، اور معروض کا رتبہ اور درجہ مقدم عن مرتبہ العارض ہوتا ہے اگر مرتبہ ماہیۃ کو وجود اور اتصاف بالوجود کے تابع کر دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ مرتبہ معروض تابع للعارض ہو، اور متاخر عن العارض اور یہ باطل ہے اگر ماہیۃ بحسب نفسہا مستغنی عن الجاعل ہو تو لامحالہ مستغنی بحسب الاتصاف بالوجود بھی ہو جائے گی کیونکہ ماہیہ بدرجہ معروض ہے اور وجود عارض اور اتصاف ایک نسبۃ بین الماہیۃ والوجود ہے اور ماہیۃ اس نسبۃ اتصاف کے لئے ایک طرف کے درجہ میں ہے اور تاخر معروض عن العارض اور تاخر طرف عن النسبۃ مستحیل ہے لہذا یہ ماہیۃ علی الاطلاق مستغنی ہو جائے گی جو اس کے امکان کے منافی ہے باقی رہا امر وصداقی کا سوال تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جعل بسیط کا تعلق تو ہوتا ہی امر وصداقی کے ساتھ ہے لہذا آپ کا یہ اعتراض قابل التفات نہیں ہے۔ وبہذا یظہر برہان آخر جعل بسیط کی حقانیۃ پر ایک اور برہان اس سے ظاہر ہوا وہ یہ کہ ماہیۃ ممکنہ کے ساتھ یا تو جعل بالذات تعلق پکڑے گا یہی جعل بسیط ہے۔ یا بالعرض تعلق پکڑے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تقدم العارض علی المعروض اور تقدم النسبۃ علی الطرف لازم آتا ہے جو کہ ممتنع اور مستحیل ہے کما مر یا یہ کہ ماہیۃ ممکنہ کے ساتھ جعل کا تعلق نہ بالذات ہوگا نہ بالعرض تو اس صورت میں وہ ماہیۃ ممکنہ نہیں رہے گی بلکہ واجب بالذات ہو جائے گی۔ وھو ینافی الامکان الذاتی قولہ الایمان بہ ای بالجعل البسیط جس کی طرف جعل کلیات میں اشارہ ہو چکا ہے ففیہ رد علی القائلین بالجعل المؤلف او باللہ سبحانہ المذکور فی البسملۃ او باوصافہ المذکورۃ اشار بلفظ المذکور الی التاویل بما ذکر والا اوصافہ المذکورۃ فیما قبل متعددۃ لایصح ان یرجع الیہا ضمیر الواحد فی قولہ بغیر التاویل بما ذکر ویحتمل ان یرجع الضمیر الی المصدر ای الجعل مطلقا جعل مطلق کو مرجع ضمیر قرار دینے کی صورت میں بخت واتفاق کے قائلین پر رد ہو جائے گا۔ جو اس کے قائل ہیں کہ وجود عالم کے لئے کوئی سبب موجد نہیں ہے اور نہ کوئی جاعل ہے نہ خالق اور نہ اس کی کوئی غایۃ مقصودہ ہے صرف بخت کے ساتھ پیدا ہوا ہے۔ اور ایک اتفاقیہ قضیہ کی صورت میں ہوا ہے نہ کوئی غایۃ نہ کوئی خالق کائنات ہے اور اسی طرح ان لوگوں پر بھی رد ہو جاتے گا جو اللہ تعالیٰ کو جاعل تو مانتے ہیں لیکن جاعلیۃ علی الاطلاق کو باری تعالیٰ کے ساتھ مختص قرار نہیں دیتے جیسے حکما جو قائل ہیں کہ باری تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اور باقی اشیا عقل اول اور اس کے مابعد عقول نے پیدا کیں اور اسی طرح معتزلہ پر بھی رد ہوگا جو یہ کہتے ہیں افعال عباد کے جاعل اور خالق خود عباد ہیں اللہ تعالیٰ کو خالق فعال العباد تسلیم نہیں کرتے ان سب پر رد ہوگا کہ یہ تمام خیالات باطلہ ہیں بلکہ جاعلیۃ علی الاطلاق اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اور اسی پر ایمان لانا بہتر تصدیق ہے وھم قد خالفوا البداھۃ فی تجویز الترجیح بلا مرجح

besturdubooks.wordpress.com

چونکہ ممکن متساوی الطرفین ہے یعنی اس کا وجود و عدم برابر ہے اس کے وجود متحقق ہونے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے اگر مرجح موجود نہیں ہے تو ترجیح احد الجانبین المتساویین علی الآخر بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر ممکن کے لئے دوسرا ممکن مرجح ہے هکذا الی نہایۃ تو پھر تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئے گا، کیونکہ ہر ممکن بذات خود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح ہر ایک ممکن دوسرے ممکن سے موجود ہوتا چلا جائے تو سب ممکن موجود بالغیر ہونے کیوجہ سے موجود بالعرض قرار پائینگے اور موجود بالذات کوئی نہیں ہوگا۔ اور یہ باطل ہے بہرحال اس استحالہ سے بچنے کیلئے ایک موجود بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو وہ ہے واجب بذاتہ تعالیٰ قال فی الحاشیہ الترجیح بلا مرجح هذا مبنی علی ما هو الظاهر یعنی یہ ترجیح بلا مرجح کا استحالہ ان کے ظاہر قول پر مبنی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ نظام کل مجموعی اور اسی طرح اس کی ہر ایک ایک جز موجود بلا سبب موجد ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ بالکل ظاہر اور بدیہی اللزوم ہے۔ وان التزم احد منهم اگر ان میں سے کوئی اس کا التزام کرلے کہ اجزائے عالم تو ایک دوسرے کے لئے سبب موجد ہیں لیکن کل بما هو کل اور نظام مجموع من حیث المجموع بلا سبب موجد ہے تو اب ترجیح بلا مرجح کا سوال کیسے پیدا ہوگا، جب کہ ممکنات ایک دوسرے کے لئے سبب مرجح اور موجد ہوتے چلے جاتے ہیں فنقول سلسلة الایجاد فی هذه الاجزاء اما تنتهی الی موجد ممکن موجود بلا سبب فیلزم الترجیح بلا مرجح انتهاءً کیونکہ آخری ممکن جو کہ موجود بلا سبب ہے اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آئی ہے کیونکہ یہ بھی متساوی الطرفین ہے اسکی جانب وجود کے لئے کوئی سبب مرجح نہیں ہے۔ او تنتهی الی موجد ممکن موجود بسبب اس وقت چونکہ آخری ممکن بھی موجود بالسبب ہے اور بلا سبب کوئی نہیں ہے۔ اس لئے انتہاءً بھی ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی تو اس صورت میں کل بما هو کل کے متعلق استفسار کیا جائے گا کہ آخر وہ بھی ممکن ہے اگر کل بما هو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر ہے تو اس کل بما هو کل کے لئے جب سبب موجد نہیں ہے باوجودیکہ وہ ہے ممکن تو اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اگر کل بما هو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر نہیں ہے بلکہ عین ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح کا اشکال تو وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ جب یہ وجود اجزا کا عین قرار پایا تو جو سبب موجد ہوئے اجزا کا تھا وہ اس کل کے لئے بھی سبب موجد مرجح قرار پائے گا، البتہ اس صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے کیونکہ تمام کا تحقق اور وجود بسبب الغیر ہے لہٰذا تمام بالعرض ہوتے اور ما بالذات کوئی نہیں اور یہ بھی بدیہی البطلان ہے یہی مراد ہے قول قاضی کی کہ فالکل بما هو کل ممکن البتة فان لم یکن وجوده بسبب فیلزم الترجیح من غیر مرجح فی وجوده ای وجود الکل ان کان وجوده ای وجود الکل غیر وجودات الاجزاء والا ای ان لم یکن وجود الکل غیر وجودات الاجزاء بل وجوده عین وجودات الاجزاء فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو

besturdubooks.wordpress.com

ایضاً شرح دوسری البطلان دراصل کل بما ہو کل میں اختلاف ہے کہ اس کے اندر صرف اجزا من حیث الاجزا معتبر ہوتے ہیں یا اجزا کے ساتھ کل میں ہیئۃ اجتماعیہ کا بھی اعتبار ہے قول اول پر کل عین اجزا قرار پاتا ہے اور ثانی پر غیر اجزا یہ اس منہیہ کا مقصد تھا جو کہ قاضی مبارک کے اکثر نسخوں میں اسی عبارت کے ساتھ موجود ہے جو پیش کی گئی ہے لیکن مولانا عبدالحق صاحب گوپالی اس عبارت کا تخطئہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس مقام کو پڑھنے کے وقت میرے دل میں یہ اشکال پیدا ہوا کہ عبارت کی شق ثانی او تنتہی الی موجد ممکن موجود بسبب میں یہ سبب بھی تو ممکن ہے کیونکہ یہ ظالم لوگ واجب تعالیٰ کے وجود کا تو انکار کرتے ہیں جب یہ سبب ممکن ہوا تو انتہا اسی پر ہوئی نہ کہ اس سے پہلے ممکن پر پھر اسی ممکن میں سلسلۂ کلام جاری ہوسکتا ہے کہ یہ کیسے موجود ہوا دوسرا اشکال یہ پیدا ہوا کہ قاضی مبارک کی عبارۃ میں جو تردید بین الشقین ہے دونوں تنتہی ۔ تنتہی سے ہے حالانکہ یہ تردید حاصر نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال قائم ہے کہ سلسلۂ ایجاد کہیں بھی منتہی نہ ہو اور لاالی نہایۃ چلا جائے جیسے کہ منکرین قیامۃ کا خیال ہے جو افلاک کے خرق التیام اور طی السمٰوٰت کے قائل نہیں ہیں تو میرے دل میں خیال ہوا کہ یہ عبارۃ دراصل غلط ہے اور لفظ لا دو جگہوں پر قلم ناسخ سے سہواً ساقط ہوگیا ہے شق ثانی کی اصل عبارت یوں ہے اولا تنتہی الی موجد ممکن موجود بلا سبب اور وہ فرماتے ہیں کہ مجھے اتفاقاً قاضی مبارک کے سماع کا موقعہ میرجال کے ہاں ملا جبکہ ان کے پاس میرے بعض معاصرین یہ کتاب پڑھ رہے تھے اور میں سامع تھا تو اسی مقام پر پہنچ کر اپنے استاذ میرجال کے سامنے یہ اشکال پیش کیا تو انہوں نے میرے خیال کی تصویب تحسین کی اور بعد میں مجھے ایک نسخہ قدیمہ قاضی مبارک کا اپنے والد ماجد کے اثاثہ سے بطور وراثت ملا تو اس میں عبارت ویسے ہی موجود تھی جیسے کہ میرا خیال تھا یعنی ان دونوں جگہوں پر لفظ لا موجود تھا پھر میں نے یہ نسخہ قدیمہ اپنے استاذ میرجال کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اسی عبارت کی تصویب فرمائی اور موجودہ عبارۃ کو غلط قرار دیا۔ اس صحیح شدہ عبارت کے لحاظ سے مطلب واضح ہے کہ جب سلسلۂ ایجاد کسی ممکن موجود بلا سبب پہ رکتا ہی نہیں بلکہ سبب در سبب لاالی نہایۃ چلا جاتا ہے۔ تو ترجیح بلا مرجح کہیں لازم نہیں آتی اب کل بما ہو کل جو کہ وہ بھی ممکن ہے اس کے متعلق گفتگو کریں گے کہ بصورت عدم الاتحاد بالاجزا ترجیح بلا مرجح اور بصورت اتحاد مع الاجزا تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے عبارتہ فی القول المسلم ھکذا " قولہ فیہا او تنتھی الی موجد ممکن موجود بسبب ۲؎ ھکذا فی اکثر النسخ وایضاً وجدت فی النسخۃ التی قرأت فیہا علی شیوخی واختلج فی صدری عند قراءۃ ھذا المقام اشکال وھو ان ھذا السبب الذی ھو موجد للممکن المنتہی الیہ یجب ان یکون ممکنا اذ الکلام علی نفی الواجب کما یتوھمہ الظالمون فلا یکون ما انتہی الیہ منتہی الیہ بل المنتہی

besturdubooks.wordpress.com

الیہ ھو ھذا السبب و ایضًا لاینحصر الترديد لاحتمال ان لاتنتهی سلسلة الایجاد الی موجد اصلاً فبسبب ھذا الاشکال ظننت تخطیة ھذہ العبارۃ وقلت لعله سقط لافی الموضعین من قلم الناسخ واصل العبارۃ ھکذا اولا تنتھی الی موجد لکن موجود بلاسبب ثم اتفق انه قرأ ھذا الکتاب بعض المعاصرین لنا علی افضل الفضلاء المتبحرین اعلم العلماء الماھرین شیخی ومولائی مبرجال حفظه الله ذو العزۃ والجلال وانا سامع فلما وصل الی ھذا المقام عرضت الاشکال علی الاستاذ فحسنه وقال لعل ان یکون الغلط وقع فی العبارۃ ثم نظرت فی النسخة القدیمة التی ورثتها عن والدی غفرالله له ووجدت ھذہ العبارۃ کما ظننت ثم عرضتها علی الاستاذ مدظله فصوّب ھذہ العبارۃ وجزم بتخطیئة العبارۃ الموجودۃ فی اکثر النسخ انتھی عبارۃ قول المسلم قوله واستدلوا علیه بوجوہ منها انه الخ

حاصل استدلال یہ کہ اگر ممکن محتاج الی المؤثر ہو تو ممکن میں تاثیر واقع من المؤثر ہوگی اور مؤثر میں وصف مؤثریۃ ثابت ہوگی کیونکہ بغیر صفت مؤثریۃ کے وہ مؤثر نہیں ہوسکتا اور مؤثریۃ وصف ثبوتیہ ہے عدمیہ اور سلبیہ نہیں ہے اب اس وصف کے لئے ثبوت و وجود کا ہونا ضروری ہے پھر یا تو یہ وصف انتزاعی ہوگی جس کا ثبوت اور وجود صرف ذہن میں ہوگا اور خارج میں نہیں ہوگا جیسے معقولات ثانیہ ہوتے ہیں تو اس صورت میں اس کے ساتھ حکم فی الخارج کرنا خلاف واقع اور جہل مرکب ہوگا یعنی مؤثر پر جو مؤثریۃ کا ایجابی حکم کیا جائے گا یہ ایک قضیہ ذہنیہ ہوگا جیسے الانسان کلی تو اس صورت میں مؤثر پہ مؤثر ہونے کا حکم فی الخارج اور مؤثر کو متصف بالمؤثریۃ ہونا خارج میں تسلیم کرنا خلاف واقع اور جہل ہوگا جیسے انسان کے اوپر کلی کا حکم فی الخارج کریں تو خلاف واقع ہے کیونکہ انسان موجود فی الخارج ہو کر متصف بالکلی نہیں ہے اگر آپ صفت مؤثریۃ کو موجود فی الخارج بھی مانتے ہیں تو یہ وصف انضمامی ہوگی جو مؤثر کے ساتھ منضم ہوگی منضم چونکہ منضم الیہ کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہو کر محتاج الی المؤثر ہوتا ہے لہذا وصف مؤثریۃ بھی محتاج اور ممکن ہو کر محتاج الی المؤثر الآخر ہوگی پھر اس مؤثر آخر میں وصف مؤثریۃ آئے گی اور سلسلہ کلام پھر اس میں جاری ہوگا ھکذا الی غیر النہایۃ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے انما لم یذکر احتمال ان یکون للمؤثریة وجود فی الخارج فقط لبطلانه ببطلان الشق الثانی مع کونه باطلا بوجه آخر ایضًا وھو انه لو لم یکن لھا وجود ذھنی امتنع ان یحکم الذھن بھا علی المؤثر لان الحکم فرع تصور

المؤثرية المحكوم بها على المؤثر والتصوّا هو الوجود الذهني والجواب قاضی مبارک نے تحقیقی جواب دیا آپ اس سے پہلے ایک الزامی جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ آپ مؤثریۃ کو وجود کے ساتھ تبدیل کر دیں اور ان پر الزام رکھیں کہ آپ کی یہ دلیل تقاضا کرتی ہے کہ ممکنات سرے سے وجود ہی میں نہ آئیں۔ کیونکہ موجود کے لئے وصف وجود کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک وصف ثبوتیہ ہے اب اس کا وجود صرف ذہن میں ہی ہوگا۔ تو اس کے ساتھ حکم فی الخارج خلاف واقع اور جہل ہوگا یعنی کسی چیز کو موجود فی الخارج کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ اگر آپ اس کا ثبوت فی الخارج بھی مانتے ہیں تو پھر یہ صفۃ انضمامیہ ہوکر منضم الی الموجود ہوگی۔ اور قبل از انضمام منضم الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے تو منضم الیہ کے درجہ میں جو وجود مقدم ہے اگر اس وجود منضم جو کہ مؤخر ہے کا عین ہے۔ تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیۃ الشئی بوجودین کے علاوہ سلسلہ کلام لاالی نہایۃ لے جائیں تو تسلسل لازم آتا ہے فما هو جوابكم فهو جوابنا تقرير الالزام انه لو كان الممكن موجودًا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اما في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلاً غير مطابق للواقع او في الخارج ايضًا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرىٰ في الخارج والكلام فيها الكلام او في الخارج فقط فيمتنع ان يحكم الذهن على الموجود بالموجودية فما هو جوابكم فهو جوابنا خیرآبادی۔ قاضی مبارک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مؤثریۃ ایک امر اضافی و انتزاعی ہے جس کا ثبوت اور وجود ذہن میں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ عقل صدور اثر من المؤثر کا ادراک کرتا ہے اور ظرف خارج میں اس مؤثریۃ کے نام والی کوئی شئی بالاستقلال موجود نہیں ہے جو مؤثر کے ساتھ قیام انضمامی اختیار کر کے محتاج الی المؤثر ہو خلاصہ یہ کہ مؤثریۃ ایک امر انتزاعی نفس الامری ہے اور وجود مؤثر جو اس کا موصوف ہے وہ اس کا منشأ انتزاع ہے چونکہ یہ منشأ انتزاع موجود فی الخارج ہے لہذا اسکے وجود کے ساتھ مؤثریۃ موجود فی الخارج قرار پاتی ہے اور بالاستقلال و بالانفراد موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے فوقیۃ ایک امر انتزاعی ہے۔ خارج میں موجود بوجود السماء ہے تو ایسے امور کے ساتھ حکم فی الخارج اور اس سے قضیہ خارجیہ منعقد کرنا خلاف واقع نہیں ہوتا لہذا حکم فی الخارج سے جہل لازم نہیں آئے گا جیسے السماءُ فوقٌ قضیہ خارجیہ صحیح اور صادق ہے اسی طرح مؤثر کا مؤثریۃ کے ساتھ متصف فی الخارج ہونا صحیح ہوگا۔ اور یہ حکم مستلزم جہل نہیں ہے یہ تو صرف انتزاعیات اختراعیہ میں ہوتا ہے جس کا کوئی منشأ انتزاع موجود فی الخارج نہیں ہوتا وہاں جہل لازم آتا ہے۔ ولا يلزم الجهل اذ هي ثابتة في نفس الامر یعنی یہ امور انتزاعیہ نفس الامریہ ہے۔ اور اس کو ثبوت فی نفس الامر حاصل ہے لہذا حکم بہا فی الخارج سے جہل لازم نہیں آتا۔ لا من خصوص لحاظ العقل یعنی یہ صرف لحاظ عقلی کا اختراع نہیں کما یکون فی الاختراعیات الحاصل یہ کہ اس مؤثریۃ کا وجود فی الخارج علی حالہا فی نفسہا نہیں ہے ایسے ہوتا تو محتاج الی المؤثر ہوتا بلکہ اس کا

besturdubooks.wordpress.com

وجود فی الخارج لا علی حالہا فی نفسہا بل علی حال الموصوف فی الخارج ہے کما فی الانتزاعیات الخارجیۃ فتنعقد منہا القضیۃ الخارجیۃ الصادقۃ فلا یلزم الجہل ومنہا ان التاثیر اما فی حال الوجود الخ یہ انکی طرف سے ایک اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ممکن اگر اپنے وجود میں محتاج الی تاثیر المؤثر ہو تو پھر یہ تاثیر وجود اما فی حال الوجود یعنی معلول کے موجود ہونے کی حالت میں تاثیر وجود ہوگی تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے کیونکہ حالۃ وجود میں تو وجود حاصل ہوگا پھر تاثیر فی تحصیل الوجود تحصیل حاصل ہی ہوگا اما فی حال العدم اگر یہ تاثیر فی الوجود معلول کے معدوم ہونے کی حالۃ میں ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ حالۃ عدم میں وجود کا آنا تو ایک ہی حالت میں ضدین کا اجتماع کرنا ہے جو کہ باطل ہے وھذا البیان جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممکن محتاجا فی عدمہ الی المؤثر کان تاثیرہ فی العدم اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممکن فیلزم اجتماع النقیضین فالممکن لیس محتاجا الی المؤثر اصلاً لا فی وجودہ ولا فی عدمہ۔ اخیر آبادی والجواب اس جواب سے پہلے ایک الزامی جواب دے دیں وہ یہ کہ ممکنات بہر حال موجود تو ہیں لیکن آپ کی دلیل تقاضا کرتی ہے کہ وہ سرے سے ہی موجود نہ ہوں کیونکہ وجود ممکن امافی حال وجودہ ہوگا تو تحصیل حاصل اور فی حال عدمہ ہوگا تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا لہذا ممکن سرے سے موجود نہ ہوتا ہو جاہکم فہو جوابنا اور یہ الزام ممکن کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی جاری ہو سکتا ہے تقریر الالزام ھکذا لو عدم الممکن لکان معدوما اما حین کونہ معدوما فیلزم حصول الحاصل او حین کونہ موجوداً فیلزم اجتماع النقیضین تحقیقی جواب جو قاضی مبارک نے دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرقٌ ما ای فرقٌ عظیم بین اخذ الاثر ای المعلول فان الاثر عبارۃ عن المعلول و اخذہ عبارۃ عن ایجادہ یعنی فرق بین ایجاد المعلول فی زمان وجودہ وبین ایجاد المعلول بشرط وجودہ یعنی لفظ حال مشترک بین المعنیین ہے اس کا معنی زمان اور شرط دونوں ہوتے ہیں آپ کی مراد کونسا معنی ہے کیونکہ دونوں میں فرق عظیم ہے ایجاد بشرط الوجود کا مفہوم یہ ہے کہ معلول پہلے سے موجود ہو پھر اس کی ایجاد کی جائے کیونکہ شرط مقدم علی المشروط ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں یہ وجود مقدم علی الایجاد ہوگا، اور مترتب علی الایجاد نہیں ہوگا اور یہ یقیناً محال ہے کیونکہ اس صورت میں ضروری ہوگا کہ اس ایجاد پر ایک اور وجود مرتب ہو جو وجود اول کے علاوہ ہو تو موجودیۃ الشئی بوجودین لازم آجائے گی اور یہ تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے اور بذات خود موجودیۃ الشئی بوجودین بھی باطل ہے، اور ایجاد المعلول فی زمان الوجود کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ایجاد المعلول فی زمان وجودہ الغیر المرتب علی ہذا الایجاد یہ تو وہی شرط والا مفہوم ہے جو کہ باطل ہے دوسرا یہ کہ ایجادہ فی زمان

besturdubooks.wordpress.com

وجود کا المرتب علی ھذا الایجاد یعنی ایجاد معلول اس وجود کے وقت و زمان میں جو اسی ایجاد پر مترتب ہوا ہے۔ اور اسی ایجاد کے ساتھ ظہور پذیر ہوا اور یہ مستحیل نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں تمام اشیا کی ایجاد فی زمان الوجود المترتب علی ایجادہا ہوتی ہے کیونکہ ترتب وجود ایجاد کا مطاوع ہے اور تخلف مطاوع عن المطاوع ممتنع ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر حال الوجود کا مفہوم زمان الوجود ہے تو پھر شق ثانی اختیار کر کے قاضی نے جواب دیا، اگر مستدل لفظ حال سے معنی شرط لیتا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ آپ کا ان دو شقوں میں حصر صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ایک شق ثالث اور بھی ہے جس پر تاثیر وجود ہوتی ہے کیونکہ بشرط الوجود درجہ بشرط شئی ہے اور بشرط العدم درجہ بشرط لاشئی ہے ان کے علاوہ ایک اور تیسرا درجہ ہے، جو لابشرط شئی کہلاتا ہے اور اسی درجہ میں تاثیر وجود ہوتی ہے۔ فان التاثیر فی ذات الممکن من حیث ھی ھی لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم اور جواب کی یہ صورت چونکہ ظاہر اور واضح تھی اس لئے قاضی مبارک نے اس کا تعرض نہیں کیا البتہ جب حال وجود وغیرہ سے مراد زمان وجود ہو تو پھر یہ شق اختیار کی کہ تاثیر المؤثر فی زمان الحصول والوجود تو ہے لیکن اسی وجود کے وقت جو اسی تاثیر کے ساتھ حاصل ہو گا اور اسی تاثیر ایجاد پر مترتب ہو گا، اور اس میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے، کیونکہ تمام ایجادات ہوتی ہی ایسے ہیں کہ فی زمان الوجود ہوتی ہیں جو وجود کہ اسی ایجاد پر مترتب ہوتا ہے۔ اور ایجاد کو اس وجود مترتب سے تقدم ذاتی حاصل ہوتا ہے اور یہ تحصیل الحاصل بذالک التاثیر والتحصیل ہوئی جو کہ مستحیل نہیں ہے اور جو تحصیل الحاصل مستحیل ہے وہ ہوتی ہے تحصیل الحاصل قبل ذالک التاثیر والتحصیل یعنی جو اس موجودہ تحصیل سے قبل ایک اور تحصیل کے ساتھ حاصل ہو چکا ہو اسکی پھر تحصیل کرنا یہ تحصیل حاصل باطل ہے جو یہاں لازم نہیں آرہی یہ وہی بشرط الوجود کے ساتھ مترادف ہے جو کہ لازم نہ تھی فتاثیر المؤثر فی وجود الممکن حین وجود حاصل بذالک التاثیر لا فی حال وجود حاصل قبل ذالک التاثیر فاللازم ھو تحصیل الحاصل بذالک التحصیل وھو غیر مستحیل والمستحیل ھو تحصیل الحاصل قبل ذالک التاثیر وھو غیر لازم فزمان الایجاد والوجود واحدٌ و تقدم الایجاد علیہ بالذات قولہ ومنہا ان التاثیر اما فی الماھیۃ

اس دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ مستدل کے زعم میں جعل صرف جعل مؤلف میں منحصر ہے جو کہ بمعنی تصییر ہوتا ہے، اور یہ دو امرین کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور ثانی کو ثابت برائے اول کرتا ہے۔ جیسے صیرتُ زیدا، ۔۔۔ کاتباً اب خلاصہ استدلال یہ کہ تاثیر جاعل یا تو نفس ماہیۃ میں ہو گی، یا وجود میں تو حسب ضابطہ اثبات الماہیۃ لنفسہا اور اسی طرح اثبات الوجود لنفسہ ہو گا، اور بوقت عدم مؤثر اور اسی طرح بوقت عدم تاثیر انتفاء الماہیۃ عن الماہیۃ اور انتفاء الوجود عن الوجود لازم آئے گا، جو کہ سلب الشئی عن نفسہ ہے۔ یعنی

besturdubooks.wordpress.com

الانسان لیس بانسان اور الوجود لیس بوجود صادق آئے گا اور سلب الشئی عن نفسہ باطل ہے لہٰذا تاثیر الجاعل فی الماہیۃ والوجود دونوں باطل ہیں کسی میں تاثیر جاعل نہیں ہو سکتی۔ او فی الوجود الکلام فیہ الکلام یعنی اگر تاثیر وجود میں ہو تو اس میں وہی سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا جیسے ماہیۃ کے متعلق کلام ہوئی۔ یہاں بھی وہی ہوگی۔ اور حاشیہ میں بھی اس کو مزید واضح کرتے ہوئے ایک اور استحالہ کی طرف اشارہ کیا اور کہا۔ فالماہیۃ والوجود لا یصلحان لان یتعلق بہ الجعل والا لزم کون الانسان انسانا مثلا او کون الوجود وجودا بجعل الجاعل وھو باطل" کیونکہ اس صورت میں تخلل الجعل بین الشئی ونفسہ لازم آرہا ہے جو کہ مجعولیۃ ذاتیہ ہے اور یہ بھی بداہۃً باطل ہے لان ثبوت الذات والذاتیات للشئی لا یکون معللا لعلۃ فانا نعلم قطعا ان الانسان انسان وحیوان ولو قطعنا النظر عن جمیع ما عداہ موثرا کان او غیرہ قولہ او فی الاتصاف یا تاثیر الجاعل اتصاف الماہیۃ بالوجود میں ہوگی جو کہ درجہ رابطی بین الماہیۃ والوجود ہے اور یہ چونکہ امر اعتباری غیر استقلالی ہے اس لئے یہ مستند الی المؤثر نہیں ہو سکتا باقی رہا اتصاف کا مفہوم استقلالی جو کہ بدرجہ ماہیۃ مستقر ہے اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ عند الفریقین ساقط عن درجۃ الاعتبار ہے جعل مؤلف والے تو اس کا اعتبار کرتے نہیں ہیں کیونکہ ماہیۃ ان کے نزدیک تحت التاثیر نہیں ہے اور بسیط والے بھی اس کو مستقلاً اعتبار نہیں کرتے بلکہ مطلق ماہیۃ کے اندر یہ ایک ماہیۃ کے طور پر مندرج ہے اس کا کوئی انفرادی اعتبار نہیں ہے باقی یہ کہ وجود کو اعتباری اور غیر مستقل قرار دے کر ناقابل تاثیر قرار کیوں نہیں دیا۔ جیسے اتصاف کے متعلق کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے اعتباری ہونے میں خفا ہے کیونکہ بعض حضرات وجود کو امر منضم اور استقلالی قرار دیتے ہیں اور وجود مصدری کو اس کا عارض قرار دیتے ہیں۔ ھذا ما فی الحاشیہ والجواب والاولی فی جواب ھؤلاء السفہاء الزامہم اولا بان الماہیہ قد تکون معدومۃ عندکم ایضا وح یصدق سلبہا عن نفسہا لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع فاذا وجدت صارت نفسہا فلو کان سلب الشئی عن نفسہ مستحیلا مطلقا لزمت الاستحالۃ علی ھؤلاء ایضا۔ خیرآبادی۔ قاضی مبارک نے تحقیقی جواب دیا ہے اور اس کی مدار جعل بسیط پر ہے جو کبھی خلق ہو کر امر وحدانی کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز لیس محض سے نکل کر ایس میں آجاتی ہے۔ اور درجہ نیست سے خارج ہو کر درجہ ہست میں پہنچ جاتی ہے لہٰذا جواب یہ ہے کہ تاثیر ماہیۃ میں ہوتی ہے۔ اور وجود و اتصاف اس کے تابع ہو کر تحت التاثیر تبعاً آجاتے ہیں اب عدم تاثیر کے وقت الانسان لیس بانسان نہیں ہوگا جو کہ سلب الشئی عن نفسہ تھی بلکہ یہاں نفس انسان درجہ لیسیۃ اور عدم

محض ہیں درج ہو جائے گا جیسے کہ بوقت تاثیر نفس انسان متقرر ہوا تھا، نہ یہ کہ انسان انسان ہوا تھا کیونکہ تعبیر ثانی کا مفہوم تو یہ ہے کہ انسان تو تھا لیکن اس کے لئے انسانیہ نہ تھی لہذا تاثیر کے ساتھ انسان کے لئے انسانیت ثابت ہوئی اور انسان انسان ہوا۔ یہ مفہوم نفس الامر کے لحاظ سے غلط اور باطل ہے۔ لان هذه مجعولية ذاتية بلکہ تاثیر کے ساتھ نفس انسان ہی متقرر ہوتا ہے جو کہ قبل التاثیر متقرر نہ تھا لہذا عدم تاثیر سے سلب الشئ عن نفسہ لازم نہیں آتی جو باطل تھی بلکہ لیسیۃ نفس الانسان لازم آتی ہے جو کہ امر واقع اور صحیح ہے اور اسی طرح بوقت تاثیر کون الانسان انسانا جو کہ مجعولیۃ ذاتیہ تھی لازم نہیں آتے گا۔ بلکہ تقرر نفس الانسان لازم آئے گا جو کہ امر صحیح ہے جواب ثانی اس مقام پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ سلب الشئ عن نفسہ اسوقت مستحیل ہے جب وہ شئ موجود ہو اگر معدوم ہو تو اس سے ہر چیز مسلوب ہو سکتی ہے حتی سلب الشئ عن نفسہ بھی بوقت عدم جائز ہے لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کما فی شرح التجرید والحاشیۃ القدیمۃ ان سلب الشئ عن نفسہ انما یستحیل حین الوجود لا مطلقا فالمعدوم فی الخارج مسلوب عن نفسہ دائما ویصدق السالبۃ الخارجیۃ بانتفاء الموضوع اذ ثبوت الشئ للشئ یستدعی ثبوت المثبت لہ فعند انتفائہ یسلب عنہ جمیع المفہومات حتی نفسہ وذاتیاتہ انتہی قولہ فرقۃ ینکرون الغایۃ المقصودۃ فقط ولا ینکرون العلۃ الفاعلیۃ

یعنی ایک فرقہ بحث واتفاق کا ایسا ہے جو علۃ فاعلیۃ کا تو انکار نہیں کرتا البتہ وجود عالم کے لیے غایۃ مقصودہ کا انکار کرتے ہیں فان عنوا بہا الخ اگر ان لوگوں کی مراد انکار غایت سے علۃ غائیہ اور غرض کا انکار کرنا ہے تو پھر یہ حق ہے اور صحیح والا اگر صرف علۃ غائیہ کا نہیں بلکہ انکار مصلحۃ اور حکمۃ مراد ہے تو فکما تری یعنی پھر یہ انکار باطل ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ فائدہ جو مرتب علی الفعل ہوتا ہے اگر فعل صرف اسی فائدہ کے تحصیل کی خاطر ہو اور فاعل اپنے فعل کو صرف اسی فائدہ کے حاصل کرنے کے لئے وسیلہ اور ذریعہ بناتے جیسے جلوس علی السریر لصنع السریر تو اس کو علۃ غائیۃ اور علۃ باعثہ کہتے ہیں اور اگر فعل اس فائدہ کیخاطر تو نہ تھا لیکن اس فعل پر وہ فائدہ مترتب ہو گیا ہے اس کو حکمۃ ومصلحۃ کہتے ہیں جیسے کوئی شخص درخت بغرض تحصیل ثمر لگاتا ہے لیکن ظل اور سایہ حاصل کرنیکا فائدہ بھی اس پر مترتب ہوتا ہے۔ تو تحصیل ثمر غایۃ اور غرض ہوگی ظل وسایہ کا فائدہ مصلحۃ اور منفعۃ کہلائے گا، پھر یہ کہ علۃ غائیہ جو کہ علۃ باعثہ بھی ہوتی ہے وہ درحقیقت فاعل کے لئے تتمیم وتکمیل فاعلیۃ کا سبب بنتی ہے اور بسا اوقات فاعل اس فعل کے کرنے میں عند البعض غیر مختار ہوتا ہے۔ بلکہ بلا اختیار وہ کرتا ہے، جیسے کہ افعال طبعیہ جو طبیعۃ سے صادر ہوتے ہیں تو ان میں طبیعۃ کو کوئی اختیار نہیں ہوتا اور ان افعال کے ساتھ کمال طبعی وابستہ ہوتا ہے اگر اسی قسم کی علۃ غائیہ کا انکار ان کی

besturdubooks.wordpress.com

مراد ہو تو پھر حق ہے کیونکہ وجود عالم کا فاعل صرف اللہ تعالیٰ ہے جو فاعل بالاختیار ہے اور اس کے اندر فاعلیۃ کاملہ ہے کسی غرض غایۃ کی محتاج تکمیل نہیں اگر یہ لوگ وجود عالم کے لئے مصالح حکم کا انکار کرتے ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال سے فوائد اور مصالح کثیرہ ہیں جن پر نظام عالم کی مدار اور بنیاد ہے اور عباد کے منافع کثیرہ ان وابستہ ہیں جیساکہ صدر الشریعۃ نے توضیح میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال مصالح عباد کے ساتھ ہمارے نزدیک معلل ہیں اور جو شخص اس کا انکار کرتا وہ ابعد عن الحق ہے فان بعثۃ الانبیاء علیہم السلام لابتلاء الخلق واظہار المعجزات لتصدیق الانبیاء علیہم السلام فمن انکر التعلیل المذکور فقد انکر النبوۃ والحق ان الاشیاء الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ جو لوگ بخت واتفاق کا انکار کرتے ہیں وہ بھی بعض امور میں تو بخت واتفاق کا اقرار واعتراف کرتے ہیں جیسے کسی کو عند حفر البیر خزانہ مل جائے تو کہلاتا ہے کہ وجدان خزینہ بخت واتفاق ہے پھر انکار کا کیا معنی ہے تو والحق سے اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کبھی متوقف ومترتب الحصول بنسبتہ ایک شئی کے نہیں ہوتی کیونکہ ان کا حصول اس شئی کے ساتھ واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ اپنے حقیقی اسباب کی بلسبت واجبۃ الحصول ہوتی ہیں اگر وہ اسی چیز پر مترتب ہو کر حاصل ہو جس کی بلسبت واجبۃ الحصول نہ تھی تو اس کو حاصل بالبخت والاتفاق کہا جاتا ہے جیسے وجدان الخزینہ عند حفر البیر اور اس بخت واتفاق کا قول کرنا اسباب حقیقیہ کے انکار کرنے کے معنی میں نہیں ہے اور یہ حضرات اس بخت واتفاق کو باطل کہتے ہیں جس کی بنیاد سبب حقیقی کا انکار کرنا تھا۔ توضیح اس جواب کی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصول بلسبت دوسری چیز سے ہونے کی مختلف صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز پر متوقف بایں معنی ہوتا ہے کہ وہ اس سے دائما حاصل ہوتی رہتی ہے اور کبھی متخلف نہیں ہوتی۔ جیسے حصول نہار عند طلوع الشمس دوسری صورت یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز سے دائمی تو نہیں ہوتا البتہ اکثری طور پر ہوتا ہے یعنی اس پر بالکثرۃ مترتب ہوتی رہتی ہے اگرچہ دائما نہ سہی یعنی اس صورت میں تخلف فی اقل الاوقات ہوگا۔ جیسے حصول ربح بسبب التجارۃ یہ دونوں صورتیں بخت اتفاق میں نہیں ہیں کیونکہ ان صورتوں میں حصول شئی من الشئی غیر متوقع نہیں ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز سے نہ علی سبیل الدوام ہے اور نہ فی اکثر الاوقات بلکہ فی اقل الاوقات ہے جیسے وجدان خزینہ عند حفر البیر یہ صورت بخت واتفاق کہلاتی ہے اور یہ صحیح ہے اس بخت واتفاق کا معنی سبب حقیقی کا انکار کرنا نہیں ہے جو کہ باطل تھا۔ لفظ اتفاق بلسبت بخت کے عام ہے بخت اس وقت استعمال کیا جائے گا جب کہ اس پر کوئی معتد بہ نتیجہ متفرع ہو اگر یہ نتیجہ از قسم خیر ہے تو بخت سعید اگر از قسم شر ہے تو بخت شقی کہا جائے گا

besturdubooks.wordpress.com

اور لفظ اتفاق عام ہے معتد بہ یا غیر معتد بہ ہر قسم کے نتیجہ متفرعہ کے لئے لفظ اتفاق استعمال ہو سکتا ہے اعلم ان فی البخت اربعة مذاهب الاول مذهب من انكر ان يكون للبخت و الاتفاق معنیً والثانی انه سبب الٰهی يرتفع من ان يناله العقول حتی ان منهم من اتخذ باسمه صنما يعبد والثالث انه صدور شئ بلا سبب والرابع كون الشئ مقيسا الی شئ لا يكون الاول دائميا ولا اكثريا بالقياس اليه لكونه غير واجب الحصول معه وان كان واجب الحصول بالقياس الی علته التامة هذا هو الحق وما سواه باطل قوله مقدمة اعلم اولاً ان التا فی المقدمة اما للنقل من الوصفية الی الاسمية او لاعتبار موصوفها مؤنثا ای الامور المقدمة ثانیا یہ کہ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اوران امور کا نام ہے جو مقاصد سے پہلے لائے جاتے ہیں لہذا ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ مقدمہ بفتح الدال ہو لیکن زمخشری نے فائق میں اور سکاکی نے اساس میں تصریح کی ہے کہ مقدمہ بفتح الدال خلف من القول ای باطل لہذا لفظ مقدِمہ بکسر الدال صحیح قرار پاتا ہے لیکن صحۃ معنی کے لئے تکلف کیا جاتا ہے کہ یہ ماخوذ ہے قدم سے جو بمعنی تقدم ہے، لہذا مقدمۃ بمعنی متقدمۃ ہو جائے گا اور معنی وہی ہوگا کہ وہ امور جو مقاصد سے پہلے آنے والے ہیں، مقدمہ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم جس کا مفہوم پیش کیا جاتا ہے ما يتوقف عليه الشروع فی العلم اور اس کی تفسیر امور ثلاثہ کے ساتھ کی جاتی ہے (۱) تصور العلم برسمہ (۲) تصدیق بموضوعہ (۳) تصدیق بغایتہ اس پر اعتراض مشہور واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف اور امور ثلثہ مذکورہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے کیونکہ توقف بمعنی لولاہ لامتنع کا مصداق تصور علم بوجہ ما ہے لامتناع طلب المجهول المطلق وتصديق بفائدة ما لان الشروع فعلٌ اختياری وكل فعل اختياری مسبوق بالتصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لئلا يلزم التوجه الی المجهول المطلق ولئلا يصير الطلب عبثا بلا فائدة وتوقف الشروع علی التصديق بالموضوع وعلی التصديق بغايته الاصلية والتصور برسمه ممنوعٌ تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا وهی ما يتوقف عليه الشروع علی وجه البصيرة الكاملة یعنی شروع مطلق ان امور پر موقوف نہیں بلکہ شروع مقید بقید البصیرۃ الکاملہ ان پر موقوف ہے یعنی بصیرۃ کاملہ ان امور مخصوصہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور ان امور کی تفسیر کرتے ہوئے کہا اعنی تصور العلم بوجه ما والتصديق بموضوعه وغايته وهی مقدمة العلم اس تفسیر پر یہ

اعتراض واقع ہوتا ہے کہ شارح نے تعیین مصداق میں اختلاط کر دیا ہے کیونکہ تصور بوجہ ما تو شروع مطلق کا موقوف علیہ ہے اور باقی دو شروع علی وجہ البصیرۃ کے لہذا تصور بوجہ ما کی بجائے تصور برسمہ کہنا چاہئے تھا۔ فاجاب البعض بان مقصود الشارح التنبیہ علی ان المعنی الثانی ای ما یتوقف علیہ الشروع علی وجہ البصیرۃ اخص مطلقا من المعنی الاول ای الشروع مطلقا لان التصور برسمہ یلزم منہ التصور بوجہ ما ولا ینعکس فکلما یتحقق الشروع علی وجہ البصیرۃ یتحقق الشروع مطلقا ولا عکس لہذا اشارہ کیا کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کے شرائط کا تحقق شروع مطلق کے شرائط کو مستلزم ہے ولا عکس اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ الاول ای التصور بوجہ ما شرط لجواز الشروع اذ لا یجوز الشروع فی المجہول المطلق والتصدیق بغایتہ شرط للبصیرۃ اذ التصدیق بفائدۃ ما لا یفید البصیرۃ بل التصدیق بفائدتہ الاصلیۃ المترتبۃ علیہ یفید البصیرۃ والتصدیق بموضوعہ شرط لکمال البصیرۃ اذ تمایز العلوم بحسب تمایز الموضوعات فعلی جملۃ ہذہ الامور یصدق انہا ما یتوقف علیہا الشروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ وان کان البعض شرطاً لجواز الشروع والبعض الاخر شرطا للبصیرۃ وکمالہ۔ وقال البعض الاخر مراد الشارح بالتصور بوجہ ما ہو التصور برسمہ ای بالخاصۃ المختصۃ بالعلم لا التصور بالوجہ مطلقا سواء کان بالوجہ الاعم او الاخص فیکون بوجہ ما بمعنی رسم ما اشار بہذہ العبارۃ الی انہ لا تخصیص برسم معین بل الضروری ہو التصور برسمہ ای رسم کان اعتراض مشہور کا جواب ثانی یہ بھی دیا جاتا ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع میں توقف بمعنی لولاہ لامتنع کے نہیں ہے۔ بلکہ بمعنی علاقہ مصححہ لدخول الفاء ہے یعنی وجد ہذہ الامور فوجد الشروع اور اسمیں یہ معتبر نہیں ہے کہ اگر یہ امور نہ ہوں تو شروع نہیں ہو سکتا بلکہ اور امور سے بھی شروع ممکن تھا لیکن ان امور مخصوصہ کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ شروع ہونے کے لئے یہ بھی ایک طریق ہے اگر اور طریق شروع بھی ہو تو اس کی نفی نہیں ہے واما مقدمۃ الکتاب یہ مقدمہ کا دوسرا معنی ہے جو مقدمۃ العلم کے بالمقابل ہے درحقیقت علامہ تفتازانیؒ نے لفظ مقدمہ کو ان دو معانی میں مشترک لفظی قرار دیا ہے۔ کیونکہ کہا جاتا ہے المقدمۃ فی الامور الثلثہ اور یہ امور ثلثہ تو بعینہا مقدمہ علم بمعنی ما یتوقف علیہ الشروع ہیں تو المقدمۃ فی المقدمۃ ہو جائے گا۔ تو ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر علامہ تفتازانی نے کہا مقدمہ کے دو معنی ہیں ایک مقدمۃ الکتاب اور دوسرا مقدمۃ العلم اب قول مذکورہ کا معنی یہ ہوگا مقدمۃ الکتاب

besturdubooks.wordpress.com

فی بیان مقدمۃ العلم تو ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم نہیں آئے گی قاضی مبارک علامہ تفتازانی کی تبعیت اختیار کرتے ہوئے مقدمہ کو مشترک بین المعنیین قرار دے رہا ہے لیکن میر سید نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لاحاجۃ الی تجدید اصطلاح لا یوجد فی کتب القوم بل یکفی لتصحیح الظرفیۃ القول بالمجاز یعنی ان المقدمۃ حقیقۃٌ فی الامور الثلثۃ ولکنھا یطلق علی مُبیّنھا بالمجاز فصحت الظرفیۃ من دون ارتکاب الاشتراک اللفظی والمجاز اولی من الاشتراک قولہ فمایذکر من الکلام یعنی مقدمہ کتاب وہ کلام ہے جو قبل المقاصد ذکر کی جاتی ہے جس کے ساتھ مقاصد کو ارتباط ہوتا ہے از نہم مقاصد میں نافع ہوتی ہے چونکہ مقدمۃ کتاب کتاب کا حصہ اور جزء ہے لہذا جو احتمال مصداق کتاب میں ہوں گے وہی مقدمہ میں ہوں گے وھی محتملۃ لما یحتملہ الکتاب الخ اس کے تحت احتمالاتِ ثلثۃ پیش کئے (۱) الالفاظ الدالۃ فقط (۲) المعانی فقط (۳) مجموعہ الفاظ ومعانی قولہ احتمال النقوش یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال کہ کتاب کا اطلاق تو نقوش پر ہوتا ہے جیسے اشتریت الکتاب تو اب احتمالات سات ہو جاتے ہیں ثلثۃ احادیۃ نقوش. الفاظ. معانی وثلثۃ ثنائیۃ. النقوش والالفاظ. النقوش والمعانی. الالفاظ والمعانی اور ساتواں مجموعہ ثلاث تو شارح نے صرف ثلثہ میں کیوں محصور کر دیا ہے جواب یہ کہ نقوش چونکہ مقصود بالتدوین والتالیف نہیں ہوتے اسلئے احتمال نقوش خواہ منفردۃً ہو یا غیر منفردۃ یعنی مجتمعۃ مع الغیر ساقط عن الاعتبار اس لئے احتمال اول. رابع. خامس. اور سابع ساقط ہو جائیں گے احتمالات صحیحہ صرف تین ہیں جو شارح نے پیش کر دیئے ہیں قولہ وتخصیص مقدمۃ الکتاب بالالفاظ بعض حضرات نے مقدمۃ الکتاب کی تخصیص صرف الفاظ کے ساتھ کی ہے کیونکہ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں لفظ مایذکر من الکلام تخصیص مذکور کا متقاضی ہے کیونکہ کلام مایتکلم بہ کے معنی میں ہے جو کہ مختص بالالفاظ ہے اور اسی طرح ذکر جو مایذکر کا مفہوم ہے وہ بھی حقیقۃً صفۃ الفاظ ہے نہ معانی کی لہذا مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کو کہا جائیگا نہ معانی کو اور نہ الفاظ ومعانی کے مجموعہ کو اور مقدمۃ العلم چونکہ مقدمۃ الکتاب کا مقابل ومغایر ہے لہذا مقدمۃ العلم کی تخصیص صرف معانی کے ساتھ ہوگی. اعتبارًا للمقابلۃ فان مقدمۃ الکتاب ھی المبین بالکسر ومقدمۃ العلم ھی المبیَّن بالفتح فلما کان مقدمۃ الکتاب الالفاظ وحدھا کان مقدمۃ العلم المعانی وحدھا لان الالفاظ مُبیِّنۃٌ والمعانی مبیَّنۃٌ بھا شارح نے لیس بشئ کہہ کر اس تخصیص کو رد کر دیا حاصل اس کا یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ جیسے الفاظ موصوف ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی موصوف ہوتے ہیں. غایۃ الامر یہ کہ الفاظ کی صفۃ بالذات ہے اور معانی کی بالعرض اور یہاں لفظ ذکر سے مراد عام ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض مذکور ہو اور اسی طرح کلام کا اطلاق جیسے لفظی پر آتا ہے اسی طرح نفسی پر بھی آتا ہے. اور کلام نفسی تو معانی کو ہی کہا جاتا ہے. لہذا یہ الفاظ موجب تخصیص بالالفاظ نہیں ہو سکتے. جیسے کہ

besturdubooks.wordpress.com

لفظ ارتباط اور نفع جو مقدمۃ الکتاب کی تفسیر میں مذکور ہیں بالذات معانی کی صفت ہیں کیا ان الفاظ کی وجہ سے مقدمۃ الکتاب کی تخصیص بالمعانی کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ جس طرح ذکر و کلام سے عام مراد تھی اسی طرح ارتباط اور نفع سے بھی مراد عام ہوگی خواہ بالذات ہو جیسے معانی ہیں خواہ بالعرض ہو جیسے الفاظ میں ان الفاظ سے مراد عام ہے جو کہ احتمالات ثلثہ پر صادق آسکتی ہے۔ لہٰذا تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے **قولہ فالتغایر بینہما بحسب المفہوم فقط علی الاحتمال الثانی** یعنی مقدمۃ الکتاب باحتمال ثانی یعنی احتمال معانی فقط مقدمۃ العلم کے ساتھ متغایر بالذات نہیں ہے بلکہ صرف متغایر بحسب المفہوم ہے کیونکہ اس صورت میں مقدمۃ الکتاب صرف معانی ہیں امور ثلثہ کے جو کہ از قبیلہ معلوم ہیں اور مقدمۃ العلم ان امور ثلثہ معلومہ کا علم ہے کیونکہ تصور اور تصدیق جو مقدمۃ العلم میں معتبر ہیں یہ از قبیلہ علم ہیں علم اور معلوم متحد بحسب الذات ہوتے ہیں اور متغایر بحسب الاعتبار یہاں بھی ایسے ہی ہوگا کہ معانی امور ثلثہ من حیث ہی جو بدرجہ معلوم ہیں مقدمۃ الکتاب ہوں گے اور من حیث القیام بالذہن جو بدرجہ علم ہیں یہ مقدمۃ العلم ہوں گے۔ لہٰذا ان کے درمیان تغایر صرف باعتبار المفہوم ہوگا۔ لا بحسب الذات لیکن یہ واضح رہے کہ یہ اتحاد صرف اس وقت ہے جب علم کا معنی صورۃ حاصلہ متحدہ مع المعلوم ہو اور تصور و تصدیق دونوں اس علم بالمعنی المذکور کے اقسام ہوں اگر علم بمعنی الصورۃ نہ ہو بلکہ بمعنی الحالۃ الادراکیہ ہو جو کہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے یا علم بمعنی الصورۃ تو ہو لیکن یہ صورۃ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہ ہو جیسے حصول الاشیا باشباحہا و امثالہا کی صورت میں تو اس وقت اتحاد بحسب الذات نہیں ہو سکتا کیونکہ اتحاد بین المقدمتین کی بنا اتحاد العلم والمعلوم پر تھی جب مبنی نہ رہا تو بنا بھی ختم ہو جائے گی۔ یا علم تو بمعنی الصورۃ المتحدہ ہو لیکن تصدیق قسم علم نہ ہو بلکہ بمعنی الاذعان ہو کر لاحق بالعلم ہو تو پھر بھی اتحاد بالذات بین المقدمتین نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیق جب علم نہ رہی تو اتحاد مع المعلوم کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ تو اس صورت میں جو مقدمۃ العلم میں تصدیق بالغایۃ و بالموضوع معتبر ہے وہ اتحاد مع المعلوم اختیار نہیں کر سکے گی اور صرف تصور برسمہ میں اتحاد ہوگا اور المرکب من المتحد و غیر المتحد غیر متحد تو ان تمام صورتوں میں تغایر بین المقدمتین صرف بحسب المفہوم نہیں بلکہ بحسب الذات بھی ہوگا۔ اس صورت میں ایک سوال واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ اتحاد بین العلم والمعلوم کی صورت میں بھی اتحاد بین المقدمتین صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مقدمہ باحتمال ثانی معانی من حیث انہا مدلولۃ بالفاظ مخصوصۃ کا نام ہے اور معلوم تو معانی من حیث ہی ہی کا نام ہے نہ من حیث انہا مدلولۃ کا لہٰذا جو معلوم ہو کر متحد مع العلم ہے وہ مقدمۃ الکتاب کا مصداق نہیں اور جو مصداق ہے۔ وہ از قبیلہ معلوم نہیں ہے تو پھر اتحاد کیسے صحیح ہو سکتا ہے جواب یہ کہ حیثیت ماخوذہ مع المعانی فی مقدمۃ الکتاب یہ جز من المعانی نہیں ہے اور معتبر فی المعنون والمقصود نہیں بلکہ صرف معتبر فی العنوان والتعبیر ہے۔ لہٰذا ایسی حیثیت کی وجہ سے یہ خارج از معلوم نہیں قرار دیئے جا سکتے بلکہ مع ہذہ الحیثیۃ ایضاً متحدۃٌ مع المعانی من حیث ہی ہی وہی متحدۃٌ مع مقدمۃ العلم علی

besturdubooks.wordpress.com

هذا التقدير ایضاً فالاتحاد بین المقدمتین بناءً علی اتحاد العلم والمعلوم صحیح
اور مقدمۃ الکتاب کے باقی دو احتمالوں میں تغایر بحسب المفہوم کے علاوہ بحسب الذات بھی ہوگا کیونکہ الفاظ از قبیلہ
معلوم نہیں لہذا ان کا اتحاد بالعلم نہیں ہوسکتا۔ والاولیٰ ان یعد مباحث الالفاظ یعنی مباحث الفاظ
کہ لفظ دال مفرد و مرکب ہے پھر اقسام دلالۃ لفظیہ اور انکی تفصیل یہ سب مباحث الفاظ ہیں جو زیادۃ بصیرۃ کا سبب
ہیں بیان شرف العلوم شرافۃ العلم اما بعموم موضوعہ کالالٰہی او بقوۃ الدلائل بان تکون
یقینیۃ کالریاضی او بشرافۃ الغرض کالعلوم الشرعیۃ او بشرف الموضوع
کعلم الکلام لان موضوعہ ذات الواجب تعالیٰ وصفاتہ ومرتبتہ ای
بیان مرتبۃ العلم فی التحصیل بالتقدیم والتاخیر بالقیاس الی علوم اخریٰ
بان یکون احد العلمین موقوفاً علیہ للآخر کالمنطق للحکمۃ والنحو للفقہ
وغیرھا فلابد فی التعلیم من تقدیم الموقوف علیہ اور یہ تمام امور چونکہ بصیرۃ کاملہ کے
مفید ہیں اس لئے بہتر ہے کہ یہ تمام امور مندرج فی المقدمہ ہوں فی ھذا اشارۃ الی ما صرح بہ السید
السند فی حواشی المطالع من انہ لا برھان علی حصر مقدمۃ العلم فی الامور
الثلاثۃ بل کل من اطلع علی امر اٰخر فلہ ان یضمہ الیھا وقال السید
السند ایضا الاولیٰ والاحسن فی التعلیم ان یجعل من مقدمۃ العلم
اموراً تسعۃً وھی ھذہ الستۃ المذکورۃ فی الشرح مع الثلثۃ الاُخر
وھی بیان واضعہ وبیان وجہ تسمیتہ باسمہ والاشارۃ الی مباحثھا
اجمالاً لان کل ذٰلک یفید البصیرۃ وقال الخیر ابادی ان تلک المباحث
ایضاً طائفۃ من الکلام تذکر امام المقصود لارتباطہ بھا لنفعھا فیہ
فھی من مقدمۃ الکتاب وان لم تکن مما یتوقف علیہ الشروع
قولہ العلم التصور زاد لفظ التصور یہ جواب ہے اس سوال کا کہ العلم معرَّف ہے۔
اور الحاضر عند المدرک اس مطلق علم کی تعریف ہے جو کہ حصولی اور حضوری دونوں کو شامل ہے تو التصور کا فاصلہ بین المعرَّف
وتعریفہ فضول اور بیکار ہے اور ایسا فاصلہ جس کو کوئی دخل فی التعریف نہ ہو لانا صحیح نہیں ہے تو شارح نے زاد لفظ التصور
سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ یہ فاصلہ فضول نہیں ہے بلکہ ایک فائدہ کے پیش نظر ہے لہذا اس کو فضول
قرار دے کر غیر صحیح کہنا درست نہیں ہے اور فائدہ پیش کرتے ہوئے کہا اما تنبیھاً علی الترادف اور
اس ترادف کے پیش کرنے کی دو توجیہیں کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ العلم سے مراد علم حصولی ہے اور ھو الحاضر عند المدرک

besturdubooks.wordpress.com

یہ مطلق علم کی تعریف ہے جو مفہوم فی ضمن الخاص ای العلم الحصولی ہے یعنی ضمیر ہو کا مرجع العلم المطلق ہے جو کہ مفہوم فی ضمن الخاص ہے یعنی فی ضمن العلم الحصولی جو کہ لفظ العلم سے مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں لفظ التصور سے تنبیہ ہو جاتے گی علی الترادف بین التصور والعلم المراد ھہنا اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ الحاضر عند المدرک خود علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ لفظ العلم سے مراد ہے لیکن یہ تعریف لفظی والتعریف اللفظی یجوز بالاعم تو اس صورت میں التصور کا لفظ العلم المراد والمعرف کا مرادف ہو جائے گا۔ دوسری توجیہہ ترادف یہ ہے کہ العلم سے مراد مطلق علم ہے جو حصولی و حضوری دونوں کو شامل ہے اور الحاضر عند المدرک اس مطلق علم کی تعریف ہے جو یہاں مراد ہے اور لفظ التصور کی زیادتی تنبیہ علی الترادف کی خاطر ہے یعنی تصور مرادف ہے مطلق علم کا جو کہ حصولی و حضوری دونوں کو شامل ہے تو اس صورت میں لفظ التصور میں تصرف کرنا پڑے گا۔ وہ یہ کہ الصورۃ الحاصلۃ میں جو کہ تعریف تصور ہے الصورۃ سے مراد صرف صورۃ ذہنیہ نہیں جو موجود ذہنی کہلاتی ہے بلکہ صورت کا اطلاق موجود ذہنی کے علاوہ خود نفس شئی پر بھی ہوتا ہے بعلاقہ حضور علمی اور الحاصلہ بمعنی الحاضرہ ہے۔ لان الحصول والحضور یستعملان بمعنیً واحدٍ کما قال المحقق الھروی فی حاشیہ علی شرح التھذیب الجلالی فی اول بحث العلم ان الصورۃ لا یختص بالموجود الذھنی کما یتوھم من قولھم الاشیاء فی الخارج تسمی بالاعیان وفی الذھن بالصور بل الصورۃ تطلق علی الشئی نفسہ باعتبار الحضور العلمی ایضاً ای کما ان حضور الصورۃ عند العقل یفید العلم والانکشاف کذلک حضور الشئی بنفسہ عند العقل ایضاً یفید العلم والانکشاف لکن الاول فی الحصولی والثانی فی الحضوری فالصورۃ والشئی تشترکان فی ان حضورھما عند العقل یفید الانکشاف المطلق وان کان حصولیا فی احدھما وحضوریا فی الاخری ولفظ الحصول یستعمل بمعنی الحضور فالحصول والحضور کالمترادفین اور اس تنبیہ کے ساتھ ایک غلط فہمی کا ازالہ ہو جائے گا۔ وہ یہ کہ لفظ التصور قد یستعمل بمعنی العلم المطلق تو اس سے متعلم پریشانی میں مبتلا ہو جاتا کہ التصور جو علم حصولی کا ہم معنی ہے وہ علم مطلق کے معنی میں کیسے استعمال ہو رہا ہے تو اس تنبیہ سے غلط فہمی کا ازالہ ہوا تاکہ متعلم اس قسم کے اطلاق و استعمال سے پریشان نہ ہو او علی ان المقسم بالحقیقۃ علم حصولی یہ لفظ التصور کی زیادتی کا فائدہ ثانیہ پیش کر رہا ہے۔ اور اس کی بنا اس پر ہے کہ العلم سے مراد مطلق علم ہو جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اور الحاضر عند المدرک بھی اسی مطلق علم کی تعریف ہے اور لفظ التصور سے مراد الصورۃ الحاصلہ ہے جو علم حصولی کی تعریف ہے اور علم حصولی کے ساتھ مختص ہے۔

تو پھر اس پر تنبیہ کرنی ہے کہ اگرچہ ذکر تو العلم المطلق کا ہے اور الحاضر عند المدرک تعریف بھی اسی کی ہے لیکن تصور وتصدیق کے لیے مقسم حقیقی مطلق علم نہیں جس کی تعریف کی گئی ہے بلکہ صرف علم حصولی ہے جو ہم معنی ہے التصور کا لئلا ینتقض حصر المقسم فی الاقسام کعلم المجردات بانفسہا وعلم الواجب تعالی یہ دونوں علم حضوری کی مثالیں ہیں جو تصور وتصدیق کی طرف منقسم نہیں ہوتے لفظ تصور کے ساتھ اس قسم کے علم حضوری کو خارج عن المقسم کرنا مقصود ہے لان التصور عبارۃ عن حصول الصورۃ والتصدیق یستدعی ذلک فیتنافیان للعلم الحضوری قولہ وقد یخص المقسم بالعلم الحصولی الحادث یعنی مقسم کو صرف حصولی کی قید کے ساتھ نہیں بلکہ حصولی اور حادث ان دونوں قیود کے ساتھ مقید اور مخصوص کیا جاتا ہے تاکہ مقسم سے علم حضوری بھی خارج ہو جائے اور اسی طرح علم قدیم خواہ حصولی ہی کیوں نہ ہو خارج از مقسم ہو جائے نظرا الی اختصاص التصور والتصدیق بالبدیہی والنظری یہ تقیید بالقیدین المذکورین کی علۃ اور وجہ کی طرف اشارہ ہے جس کی توضیح یہ ہے جو حضرات مقسم کو حصولی وحادث کے ساتھ مختص کرتے ہیں وہ علۃ تخصیص کے بارے میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ علۃ تخصیص انقسام العلم الی التصور والتصدیق ہے کیونکہ تصور اور تصدیق یہ دونوں اقسام نہ علم حضوری میں ملتے ہیں اور نہ قدیم میں کیونکہ تصور کا معنی ہے حصول صورۃ الشئی فی العقل اور تصدیق کے اندر بھی تصور کا ہونا ضروری ہے خواہ شطرا ہو کما ہو عند الرازیؒ یا شرطًا ہو کما ہو عند الحکماء حصول الصورۃ جو مفہوم تصور ہے اس کا منافی للعلم الحضوری ہونا بالکل ظاہر ہے اور چونکہ لفظ حصول کا متبادر معنی حدوث ہے اس لئے قدیم بھی اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لان الحدوث ینافی القدم واختارہ شارح المطالع لیکن قاضی مبارک نے اس وجہ تخصیص کی طرف التفات نہیں کی کیونکہ حصول کا بمعنی الحدوث ہونا غیر متحقق بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ علۃ تخصیص انقسام التصور والتصدیق الی البدیہی والنظری ہے اور ان کے نزدیک تصور وتصدیق کی طرف منقسم ہونا تخصیص بالحادث کو تقاضا نہیں کرتا بلکہ تصور وتصدیق حصولی قدیم میں موجود ہے کما سیاتی البتہ بدیہی ونظری کی طرف منقسم ہونا یہ تخصیص بالحادث کو ضرور تقاضا کرتا ہے یہی ہے مختار دوانی کا اور قاضی مبارک ادھر ہی اشارہ کر رہا ہے بقولہ نظرا الی اختصاص الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق چونکہ منقسم ہیں بدیہی ونظری کی طرف اور ان کے ساتھ مختص ہیں اور بدیہی ونظری کے ساتھ نہ تو علم حضوری متصف ہو سکتا ہے اور نہ علم قدیم لہذا اسی تقسیم کی وجہ سے مقسم مقید بقید حصولی وحادث ہوگا کیونکہ نظری ما یترتب علی النظر کو کہا جاتا ہے اور نظر کا معنی ہے ترتیب امور معلومۃ اور یہ ترتیب امور ارتسام اور حصول فی العقل کو تقاضا کرتی ہے کیونکہ جو امور مرتسمہ فی العقل ہوتے ہیں

ان ہی میں ترتیب جاری ہوتی ہے نہ اعیان خارجیہ میں، ارتسام وحصول منافی ہے حضوریہ کے لہذا علم حضوری
تو متصف بالنظریۃ نہیں ہوسکتا پھر چونکہ ترتیب الامور ایک فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالا نیۃ
والارادہ ہونے کیوجہ سے حادث ہوتا ہے لہذا خود نظر جس کا مفہوم ترتیب الامور ہے حادث ہوگی اور جو
علم موقوف علی النظر الحادث ہے وہ بھی حادث ہوگا لہذا علم قدیم اس کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا لان الحدوث ینافی

القدم جب حضوری اور قدیم متصف بالنظریۃ نہ ہوسکے تو متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہونگے کیونکہ بداہۃ ونظریۃ میں یا تو تقابل
تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ نظریۃ چونکہ ایک امر وجودی ہے جس کا مفہوم المتوقف علی النظر ہے اگر اسی طرح بداہۃ بھی
امر وجودی اور اسکا مفہوم الحاصل باحدی الطرق الخمسۃ المشہورۃ ہو یعنی الحاصل بالاولیۃ او بالتواتر او بالحس او بالتجربۃ او بالحدس
تو اسکو تقابل تضاد ہوگا کیونکہ جو تقابل بین الوجودیین ہو اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہو تو تضایف کہلاتا
ہے کالابوۃ والبنوۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہ ہو تو تضاد کہلاتا ہے کالحرارۃ والبرودۃ بداہۃ ونظریۃ
کا مفہوم بصورت وجودیین ہونے کے ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تضایف تو نہیں ہوسکتا۔
بلکہ تضاد ہوگا۔ اور تقابل بین العدمی والوجودی میں اگر عدمی صلاحیت واستعداد وجودی کی رکھتا ہے۔

تو تقابل عدم وملکہ ہوگا جیسے اعمیٰ اور بصیر اگر عدمی صلاحیت وجودی کی نہ رکھے تو ایجاب وسلب کہلاتا
ہے جیسے انسان اور لا انسان اگر بدیہی عدمی ہے اس کو نظریہ کے ساتھ تقابل ایجاب وسلب نہیں ہوسکتا کیونکہ متقابلین
بالایجاب والسلب ایک دوسرے کی نقیض ہوتے ہیں اور ارتفاع نقیضین محال ہے جیسے اجتماع نقیضین حالانکہ
بداہۃ ونظریۃ کا ارتفاع محال نہیں ہے کیونکہ اگر یہ صفت معلوم ہیں تو علم نہ بدیہی ہوگا نہ نظری اگر صفت علم ہیں تو معلوم نہ
بدیہی ہوگا نہ نظری تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تقابل ایجاب وسلب نہیں بلکہ عدم وملکہ ہے اور بداہۃ کی تعریف ہوگی
عدم النظریۃ عما من شانہ ان یکون نظریا چونکہ حضوری اور قدیم کی شان نظری ہونا نہیں ہے
اس لئے بداہۃ کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے اور اگر ان کے درمیان تقابل تضاد ہے تو پھر احد المتضادین کے
ساتھ ایک محل اس وقت متصف ہوسکتا ہے جب دوسرا متضاد علی سبیل التعاقب اسی محل پر وارد ہوسکے لان
امکان التوارد والتعاقب من شرط الضدیۃ کالحرارۃ والبرودۃ تتعاقبان وتتواردان
علی الماء اب چونکہ نظریہ حضوری اور قدیم پر وارد نہیں ہوسکتی اس لئے بداہۃ بھی نہیں آئے گی کیونکہ حضوری اور قدیم
اگر بداہۃ کے ساتھ متصف ہو تو علی سبیل التعاقب نظریۃ اسی پر آسکے یعنی جب بداہۃ زائل ہو تو نظریۃ آجائے جیسے بعد
زوال الحرارۃ برودہ آجاتی ہے حالانکہ بداہۃ ونظریۃ میں ایسے نہیں ہے۔ جب حضوری اور قدیم متصف نہ ہوسکا تو اب ان
کے ساتھ متصف ہونے والا صرف حصولی حادث ہوگا ھذا ھو المطلوب قولہ والحق ان علم المجردات
جن حضرات نے تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونے والے علم کو مقید بالقیدین الحصولی والحادث کیا تھا یہاں سے
ان پر رد کرنا مقصود ہے اس کی دار مقدمات اربعہ پر ہے ایک یہ کہ مجردات کو ان اشیاء کا علم حاصل ہے جو انکی
ذات وصفات کا غیر ہیں ان المجردات عالمۃ بغیر ذاتہا وصفاتہا لان العلم من
خواص المجردات ولان انکشاف ما ھو غیر ذاتہا وصفاتہا عندھا ممکنۃ وکل ما
ھو ممکن فی شانہا فھو واقع بالفعل لعدم الحالۃ المنتظرۃ فی شانہم وایضا ھذا
العلم من العلم لما کان حاصلا لنا فاطنک بالقدسیات دوسرا یہ کہ مجردات کا یہ علم
قدیم ہے کیونکہ مجردات کے اندر کوئی کمال منتظر نہیں ہے بلکہ سب حاصل بالفعل ہیں ان ذلک العلم قدیم
اذ لو کان حادثا یتحقق الحالۃ المنتظرۃ فی المجردات وھو باطل مزید یہ کہ ہمارا فاض

سے فیوضات علمیہ قبول کرنے کے لئے مجردات کے اندر امکان ذاتی سبب بنتا ہے نہ کہ امکان استعدادی کیونکہ استعدادات مادیہ سے یہ منزہ ہیں لہذا ان کا علم مرہون بالاستعدادات نہیں ہوگا جو کہ مستلزم حدوث ہے لہذا ان کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہوگا چونکہ ان دونوں مقدمات کا ثبوت ظاہر تھا اس لئے شارح نے ان کے اثبات کا تعرض نہیں کیا تیسرا یہ کہ یہ علم حصولی ہے حضوری نہیں شارح نے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علاقات حضوری کی نفی کر دی کہ ان اشیاء کو مجردات کے ساتھ عینیۃ بھی حاصل نہیں ہے اور نہ ناعتیۃ اور نہ معلولیۃ چونکہ علاقتین اولیین کا انتفا ظاہر تھا اس لئے ان کا تعرض نہیں کیا البتہ تیسرے کی نفی صراحۃً کر دی کہ ممکنات خواہ عوالی ہوں یا سوافل بحیثیت معلولیۃ کے صرف واجب تعالیٰ سبحانہ کے ساتھ مربوط ہیں اور یہ پہلے بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ایک ممکن دوسرے کسی ممکن کے لئے علۃ جاعلہ نہیں بن سکتا آخر مجردات بھی تو ممکن ہیں دوسری اشیاء ممکنہ کے لئے علۃ نہیں ہو سکتے لہذا انکشاف الممکنات بعلاقۃ المعلولیۃ لیس الا بالقیاس الی الواجب تعالیٰ سبحانہ جب ان علاقات ثلاثہ میں سے کوئی علاقہ نہ ہوا تو اشیاء بذات خود بلا واسطہ حاضر عند المجردات نہیں ہوں گے بلکہ بواسطۃ الصور حاضر ہوں گے لہذا ثابت ہوا کہ مجردات کا علم متعلق بہذہ الاشیاء حصولی ہے اور ہے بھی قدیم۔ چوتھا یہ کہ یہ علم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہے اوّلاً اس لئے کہ ہمارے علوم مجردات کے علوم کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہیں اور مختلف بحسب الھویۃ والتشخص ہیں۔ کیونکہ فرق صرف قدم و حدوث کا ہے کہ مجردات کا علم قدیم ہے اور ہمارے علوم حادث اور یہ فرق صرف اختلاف موضوع و محل پر مبنی ہے کہ علوم مجردات کا موضوع و محل خود مجردات ہیں جو کہ قدیم ہیں اور ہمارے علوم کا موضوع و محل ہمارے نفوس ہیں جو کہ حادث ہیں اختلاف موضوع سے اختلاف ہویۃ و شخصیۃ ہوتی ہے نہ اختلاف ماہیۃ لان العلم القدیم المتعلق بماھیۃ الانسان مثلا لیس بمخالف بالحقیقۃ للعلم الحادث المتعلق بماھیۃ الانسان والا یختلف ماھیۃ الانسان باختلاف الظروف وھذا باطل فھذان العلمان لیس بمختلفین بحسب الماھیۃ والحقیقۃ جب ہمارے علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہیں تو لامحالہ مجردات کے علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہوں گے ورنہ اختلاف بحسب الماہیۃ لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے آخر یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک ہی ماہیۃ ایک مقام پر انقسام الی الاقسام کو قبول کرے اور دوسرے مقام پر اسی انقسام کی قابل نہ رہے ثانیاً یہ کہ علم حصولی بواسطۃ الصورۃ الحاصلۃ ہوتا ہے پھر یہ صورۃ حاصلہ اگر علی سبیل الحکایۃ عن نفس الامر ہے تو تصدیق ہے اگر علی سبیل الحکایۃ نہیں ہے تو تصور علوم مجردات جب بواسطۃ الصور ہیں تو آخر وہ بھی علی سبیل الطریقین المذکورین ہوں گے لہذا ان کا انقسام الی التصور والتصدیق ہوگا جب کہ تصور کی تعریف الصورۃ الحاصلۃ عند العقل بدون الحکم اور تصدیق کی تعریف الصورۃ الحاصلۃ عند العقل مع الحکم ہے اور ان تعریفات میں لفظ العقل مطلق ہے خواہ عالی ہو یا سافل و التخصیص خلاف الاصل لہذا

besturdubooks.wordpress.com

مجردات کے علوم اس تقسیمی ضابطہ کے تحت ضرور آئیں گے قول القاضی ان علم المجردات بماھو غیر ذاتہا وصفاتہا اشارۃ الی المقدمۃ الاولیٰ حصولی مرادہ حصولی قدیم اشارۃ الی الثانیۃ والثالثہ ینقسم الی التصور والتصدیق اشارۃ الی الرابعۃ فان مناط العالمیۃ اثبات للمقدمۃ الثالثۃ ای کون ھذا العلم حصولیا فان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ ای بالعلم الحضوری بان یکون نفسہ ای یکون المعلوم عین العالم او نعتا منہ ای یکون المعلوم نعتا للعالم او معلولا لہ ای یکون المعلوم معلولا للعالم فلما کان انتفاء العلاقتین الاولیین ظاھرا لم یتعرض لہ واشار الی انتفاء الثالث بقولہ والجائزات ای الممکنات من العوالی الی السوافل ای من المجردات الی المادیات رابطیۃ الذات والوجود بالمعلولیۃ بالقیاس الی الواجب سبحانہ فقط ای لا یمکن ان یکون الممکن وان کان عالیا علۃ ممکن آخر سواء کان عالیا او سافلا وان کانت بصورھا مرتسمۃ ومخزونۃ فی ھذا اشارۃ الی اثبات المقدمۃ الثالثۃ والرابعۃ بطریق آخر توضیح اس کی یہ ہے کہ مدرکات انسانی یا تو جزئیات مادیہ محسوسہ ہیں ان کا ادراک حس مشترک کرتی ہے بشرط حضورہا عند الحواس الظاہرہ یا معانی جزئیہ ہوں گے جو منتزع از صور محسوسات ہوتی ہیں جیسے صداقۃ وعداوۃ بین الشخصین ان کا ادراک وہم کرتا ہے یا امور کلیہ ان کا ادراک عقل کرتا ہے اور ان تمام معلومات پر کیفیات ثلثہ طاری ہوتی ہیں ایک کیفیۃ استحضار یعنی معلومات ومدرکات قوۃ مدرکہ میں مستحضر ہوتے ہیں اگر سوال کیا جائے تو فوراً بلا تاخیر جواب دے سکے دوسری کیفیۃ ذھول وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بالتامل والتفکر یاد آتا ہے یعنی غور وفکر اور سوچنے کے بعد یاد آتا ہے البتہ کسب جدید کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ تیسری کیفیۃ نسیان وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بعد الغور والفکر بھی یاد نہیں آتا کان لم یکن شیئا مذکورا اور یہاں کسب جدید کی ضرورت پیش آتی ہے استحضار میں وہ معلوم قوۃ مدرکہ میں موجود ہوتا ہے اور ذھول میں قوۃ مدرکہ سے زائل ہو جاتا ہے لیکن خزانہ میں باقی رہتا ہے لہٰذا تامل کر کے اس کو خزانہ سے مدرکہ میں لانا پڑتا ہے اس لئے تذکیر میں کچھ تاخیر ہو جاتی ہے اور نسیان میں وہ معلوم قوۃ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے زائل ہو جاتا ہے اور کسی میں باقی نہیں رہتا اس لئے کسب جدید کی ضرورت پیش آتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ہر ایک مدرک کے لئے ایک خزانہ ہو تا کہ کیفیۃ ذھول میں بقاء فی الخزانہ کی شرط پوری ہو سکے حس مشترک اور وہم چونکہ قوی جسمانیہ ہیں اس لئے ان کا خزانہ بھی قوی جسمانیہ ہیں حس مشترک کا خزانہ قوۃ خیالیہ ہے اور وہم کا خزانہ قوۃ حافظہ ہے اور عقل چونکہ قوۃ مجردہ ہے اس لئے اس کا خزانہ قوۃ جسمانیہ

besturdubooks.wordpress.com

نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ مدرکات عقل امورکلیہ ہیں جو کہ بسائط یعنی غیر ممتد ہیں اور ناقابل انقسام اگر قوۃ جسمانیہ میں ان کا حصول ہے تو چونکہ قوۃ جسمانیہ قابل انقسام ہے اگر معلوم عقلی جو کہ بسیط اور ناقابل انقسام ہے۔ قوۃ جسمانیہ کے ایک حصہ میں حاصل ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اگر ہر ہر جزء اور ہر ہر حصہ میں حاصل ہو تو حصول شئی واحد فی زمان واحد فی امکنۃ متعددۃ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اگر مجموع من حیث المجموع میں حاصل ہو تو انقسام قوۃ جسمانیہ کی وجہ سے اس امر حاصل کا انقسام لازم آئے گا جو انکی بساطۃ اور عدم امتداد کے منافی ہے اسلئے مدرکات عقل کا خزانہ قوۃ جسمانیہ نہیں ہوسکتی لہذا عند الحکماء ان کا خزانہ مجردات ہیں اور ان کا حصول وارتسام مجردات میں بافاضۃ المبدء الاوّل ہے جو کہ مبداء فیاض اور واجب تعالیٰ ہے اور ہوگا بارتسام صورہا لہذا حصولی ہوا پھر مدرکات عقل بعض تصور ہیں اور بعض تصدیق لہذا مجردات میں بھی بعض کا حصول علی سبیل التصور ہوگا اور بعض کا علی طریق التصدیق کما کان فی العقل اور پھر مدرکات عقل جو بصورت تصدیق ہوتے ہیں ان میں بعض تصدیقات صادقہ جو کہ مجردات کے اندر بصورت تصدیق موجود ہوتی ہیں اور بعض تصدیقات کاذبہ ہوتی ہیں یہ مجردات میں بصورت تصدیق نہیں آسکتی کیونکہ کذب کی تصدیق کرنے سے وہ منزہ ہیں اس لئے تصدیقات کاذبہ کا وجود صرف بطریق الحفظ والارتسام ہوگا۔ لہذا یہ بصورت تصور موجود ہوں گی۔ تو اس صورت میں علوم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہوگئے ھذا ھو المطلوب لیکن مجردات کو مدرکات عقل کے لئے خزانہ قرار دینے پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ مدرکات عقل پر جیسے ذہول طاری ہوتا ہے اسی طرح نسیان بھی طاری ہوتا ہے چونکہ نسیان میں معلوم زائل عن القوۃ المدرکۃ والخزانۃ کلیھما ہو جاتا ہے تو لازم آتا ہے کہ صورۃ نسیان میں معلومات کا ازالہ عن المجردات بھی ہو جائے حالانکہ یہ باطل ہے لان المجردات مع ما فیہا من المعلومات ابدیۃ عند الحکماء ثانیاً یہ کہ ایک شخص کے معلومات عقل میں کسی معلوم پر ذہول طاری ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو اسی علوم عقلی پر نسیان طاری ہوتا ہے تو اول کے لحاظ سے اس معلوم کا بقاء فی المجردات ضروری ہے اور ثانی کے لحاظ سے اسی علوم کا زوال عن المجردات لازم ہے۔ ھل ھذا الا اجتماع النقیضین فالجواب ان الحق فی معنی الذھول بانہ ھو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقاء المناسبۃ بین القوۃ المدرکۃ والصورۃ المذھول عنھا بحیث تاخذ الصورۃ عن الخزانۃ متی شاءت والنسیان زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع زوال المناسبۃ ایضاً فیحتاج فی اخذ الصورۃ المنسیۃ الی کسب جدید فالمعتبر فی النسیان زوال المناسبۃ مع الصورۃ الباقیۃ فی الخزانۃ لا زوال الصورۃ عن الخزانۃ ھذا ھو المطابق لاصولھم فارتفع الاشکال ۱۲ خیرآبادی

besturdubooks.wordpress.com

قولہ وکونہا ساقط یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مشہور عند الحکماء یہ ہے کہ صرف عقل اوّل صادر عن الواجب تعالیٰ ہے پھر عقل اوّل سے ثانی حکذا الی العاشر پھر عقل عاشر سے باقی ممکنات تو ممکنات کو ان عقول مجردہ کے ساتھ علاقہ معلولیۃ حاصل ہے لہذا ان کا علم حضوری ہوگا نہ حصولی اور آپ کی بحث سابقہ تو حصولی ہونے پر مبنی تھی جب بنیادی باطل ہے تو بنا بھی باطل قرار پائے گی اس کا جواب دیا کہ یہ مشہور بات خلاف تحقیق ہے کیونکہ ممکن کسی اور ممکن کی علۃ موجدہ نہیں ہو سکتا جب ممکن خود موجود بنفسہ نہیں ہو سکتا تو دوسرے کو کیسے موجود کر سکتا ہے تمام ممکنات وکائنات میں مؤثر حقیقی صرف واجب تعالیٰ ہے مگر بعض ممکنات براہ راست بلا واسطہ واجب تعالیٰ سے فیضان وجود قبول نہیں کر سکتے تھے لہذا ان کے فیضان وجود قبول کرنے کے لئے عقول مجردہ واسطہ فی الفیضان ہیں نہ کہ خود مؤثر اور مفیض یہ ایسے ہے جیسے مادہ بواسطۃ الاستعدادات صور کو قبول کرتا ہے لہذا واسطہ ہونے سے یہ علۃ نہیں بن جاتے لہذا ممکنات کا رابطہ بالمعلولیۃ ان عقول مجردہ کے ساتھ قائم نہیں یہ صرف جاعل تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لہٰذا آپ کا وہم ساقط ہے قولہ فشانہا بالنسبۃ الی الکواذب یہ جواب ہے اس سوال کا کہ اگر عقول مجردہ ہمارے مدرکات عقلیہ کے لئے خزانہ ہیں تو پھر لازم آتا ہے کہ تصدیقات کاذبہ عقول مجردہ میں حاصل ہوں ، کیونکہ کیفیۃ ذہول تصدیقات کاذبہ پر بھی طاری ہوتی ہے ۔ لہذا تصدیقات کاذبہ کا حصول فی خزانۃ العقل ضرور ہوگا ۔ حالانکہ یہ باطل ہے ، کیونکہ کذب غویات وہم سے ہے اور عقول مجردہ وہم سے منزہ ہیں کیونکہ یہ قوۃ جسمانیہ ہے اس کا کوئی تعلق مجردات سے نہیں ہو سکتا حاصل جواب یہ کہ کواذب کا ارتسام عقول مجردہ میں ہے تو ضرور لیکن علی سبیل التصور ہے یعنی محض لطریق حفظ وارتسام ہے ۔ بدون الحکم والتصدیق جیسے قضایا شعریہ میں صرف ان کا تصور ہوتا ہے تصدیق نہیں ہوتی اس قسم کا ارتسام فی المجردات محال نہیں ہے اور جو محال تھا کہ تصدیقات کاذبہ بصورت تصدیق مرتسم ہوں یہ لازم نہیں آتا ۔ باقی رہا یہ سوال کہ خزانہ اور ذی الخزانہ میں مطابقت نہ رہی کیونکہ ذی الخزانہ میں یعنی عقل انسانی میں ان کا حصول تصدیقی اور خزانہ میں یعنی مجردات میں تصوری ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ کواذب کا حصول فی النفس والعقل نہیں ہے ۔ بلکہ ان کا قیام بالنفس ہے اور یہ نفس کی نعت دوصف ہیں لہذا ایک چیز کی نعت ووصف دوسرے متغایر کی نعت کا عین نہیں ہو سکتی اور مجردات میں بحسب الاختزان وہ امور حاصل ہوتے ہیں جن کا حصول فی النفس ہو اور نفس ان امور کے لئے ظرف ہو نہ ان کا جو علی سبیل الوصفیۃ قائم بالنفس ہوں اذ الخزانۃ خزانۃ لما ھو حاصل فی النفوس ومظروف فیہا لا لما ھو قائم بہا ونعت لہا لان نعت احد المتغائرین بالذات یستحیل ان یکون عین نعت الآخر ۱۲ مرع دوسرا جواب یہ کہ خزانہ اور ذی الخزانہ کا نحو ادراک میں اتحاد کوئی شرط نہیں ہے بلکہ نفس ادراک

besturdubooks.wordpress.com

بھی خزانہ کے لئے شرط نہیں ہے جیسے خیال حس مشترک کے لئے خزانہ ہے لیکن قوۃ خیالیہ مدرک تو بالکل نہیں ہے۔ لایشترط اتحاد الخزانۃ مع ذی الخزانۃ فی نحو الادراک لان مطلق الادراک للخزانۃ لیس بشرط فی الاختزان کما ان الخیال خزانۃ للحس المشترک مع انہ غیر مدرک فضلاً عن اتحادھا مع ذی الخزانۃ فی نحو الادراک ۱۲ رشید

قولہ بل لا یبعد ان لا یکون للکواذب الخ یہ جواب ثانی ہے حاصل یہ کہ کواذب کا ارتسام عقول مجردہ میں سرے سے ہے نہیں کیونکہ عقول مجردہ معقولات صرفہ کا خزانہ ہیں نہ ان معقولات کا جو مشوبہ اور مختلط بالوہم ہوں چونکہ یہ کواذب از قبیلہ موہومات ہیں کیونکہ ان کے ادراک میں وہم مداخلت کرتا ہے لہذا یہ قوۃ حافظہ میں حاصل ہونگے جو وہم کا خزانہ ہے۔ نہ عقول مجردہ میں جو معقولات خالصہ کا خزانہ ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ فتدبر اشارۃ الی ان فیہ مناقشۃ الخ جواب ثانی کو رد کر دیا کہ حافظہ خزانہ ہے مدرکات وہم اور عقل کے ان مدرکات کا جن کے ادراک میں وہم اعانت عقل کرے فی الادراک یہ معانی جزئیہ ہوتے ہیں جیسے صداقت وعداوۃ بین الشخصین اور وہ امور جن کا ادراک تو صرف عقل کرتا ہے اور وہم معین فی الادراک نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کی مداخلت کر کے صرف مغالطہ دیتا ہے جیسے امور کلیہ اور جزئیات مجردہ کہ یہ صرف عقل کے مدرکات ہیں البتہ وہم ان کے ادراک میں مغالطہ دیتا ہے حافظہ ایسے مدرکات کا خزانہ نہیں ہو سکتا۔ اور ذھول تو قضایا کلیہ کاذبہ میں بھی ہوتا ہے لہذا ان کا حصول خزانہ عقل یعنی مجردات میں ہوگا نہ حافظہ میں لہذا جواب اول درست ہے۔ قولہ ھو الحاضر عند المدرک الخ سواء کان نفس المعلوم ماسبق میں مصنف نے لفظ التصور کا اضافہ کر کے اشارہ کیا تھا کہ مقسم علم مطلق نہیں ہے بلکہ علم حصولی ہے۔ اس سے وہم ہوتا تھا الحاضر عند المدرک اسی علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ مقسم ہے اور الحاضر سے مراد حضور بواسطۃ الصورۃ ہو اس اندیشہ کو دفع کرنیکی خاطر قاضی مبارک نے تعمیمات کرکے اشارہ کر دیا کہ یہ تعریف علم بالمعنی الاعم کی ہے اور خلاصہ تعمیمات یہ ہے کہ الحاضر عند المدرک خواہ عین معلوم ہو بان لا یکون بینھما تغایر اصلاً کما فی العلم الحضوری کیونکہ علم حضوری میں خود معلوم بنفس خود حاضر عند العالم المدرک ہوتا ہے۔ یا بحیث من العلاقات الثلاث اور یہی حضور کافی للانکشاف ہوتا ہے یا غیر معلوم ہو ولو باعتبار جیسے علم حصولی میں کہ صورۃ من حیث ہی کے درجہ میں معلوم ہے اور من حیث القیام علم پھر یہ حاضر عند المدرک ما قصد تصورہ کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ وآلہ ہو جیسے علم بالکنہ میں جو کہ بواسطۃ الذاتیات ہوتا ہے اور ذاتیات مرآۃ اور آلہ ہوتی ہیں لملاحظۃ الذات والعلم بالوجہ یہ بواسطۃ العرضیات ہوتا ہے جو کہ ذی الوجہ کے تصور کیلئے مرآۃ اور آلہ بنتی ہیں۔ اولا یعنی حاضر عند المدرک آلہ ومرآۃ نہ ہو دوسری چیز کے لئے جیسے علم بکنہ الشئ اور علم بوجہ

besturdubooks.wordpress.com

الشئ ہیں اگر معلوم بنفس خود متمثل اور مرتسم فی الذہن ہو خواہ بالاجمال جیسے مثل انسان بنفس خود یا بالتفصیل جیسے مثل حیوان ناطق لیکن
ان کو مرآۃ و ذریعہ برائے تصور انسان نہ بنایا جائے یہ علم بکنہ الشئ ہے اور اسی طرح عرضیات جو بنفسِ خود مرتسم ہوں،
اور خود مقصود بالانکشاف ہوں کسی کے لئے مرآۃ نہ ہوں جیسے مثل ضاحک یا کاتب بایں حیثیت کہ انسان کی عرضی
ہیں لیکن یہ مرآۃ اور آلہ برائے تصور انسان نہ ہوں یہ علم بوجہ الشئ ہے ایک اور تعمیم بھی کر لیجیے کہ مدرک و عالم خواہ واجب
ہو یا عقل یا نفس لہٰذا یہ تعریف ہر قسم کے علم کو شامل ہے۔ فی الحاشیۃ کما فی العلم بکنہ
الشئ الا الفرق الخ علم بکنہ الشئ اور بوجہ الشئ کے مابین فرق پیش کیا جا رہا ہے خلاصۂ فرق یہ کہ صورۃ حاصلہ ان
دونوں میں مرآۃ نہ ہونے کے بعد اگر اس کا حصول بایں حیثیت ہو کر یہ کسی شئ کا خاصہ یا عارض ہے۔ بشرطیکہ اس
شئ کے لئے مرآۃ نہ ہو تو یہ اس شئ کے لئے علم بوجہ الشئ کہلاتا ہے اگر بحیثیت خاصہ یا عارض للشئ ہونے کے
نہیں بلکہ بذاتِ خود مطلوب ہے اور اسی کا تصور اور علم مقصود ہے تو یہ علم بکنہ الشئ ہوگا جیسے کاتب جو ذہن
میں حاصل ہو بایں لحاظ کے انسان کی عرضی ہے لیکن مرآۃ لتصور الانسان نہ ہو تو یہ انسان کے لئے علم
بوجہ الشئ یعنی بوجہ الانسان ہوگا۔ اور یہی صورۃ کاتب جو حاصل فی الذہن ہے بالقیاس الی نفسہ ای نفس
الکاتب یعنی اپنے آپ کے لئے علم بکنہ الشئ ہے۔ اور ایک ہی صورت کا بالنظرین المختلفین علم بوجہ
الشئ اور بکنہ الشئ ہونا صرف عرضیات کے ساتھ مختص ہے ذاتیات میں نہیں ہوسکتا جیسے حیوان ناطق
بشرطیکہ ملاحظہ انسان کے لئے مرآۃ نہ ہو اور اس کا حصول بایں لحاظ ہو کہ حد انسان ہے تو یہ علم بکنہ الشئ ہوگا
خواہ اس کو بالنسبۃ الی الانسان اعتبار کریں یا بالنسبۃ الی الحیوان الناطق بنفسہا اعتبار کریں۔ دونوں اعتبار
سے علم بکنہ الشئ ہوگا قولہ فجعل المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی کما ہو
المختار عند من یقول ان الحصولی المطلق سواء کان حادثا او قدیما ینقسم
الی التصور والتصدیق او الحادث اللام فیہ للعہد و المراد الحصولی الحادث کما ہو
المختار عند من یقول ان الحصولی القدیم لا ینقسم الی التصور والتصدیق
بل الحصولی الحادث ینقسم الیہما اور یہاں حادث سے مطلق حادث سواء کان حصولیا
او حضوریا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حضوری تصور و تصدیق کی طرف منقسم نہیں ہوسکتا لہٰذا لام عہد کا ہوگا اور
معہود حصولی حادث ہوگا۔ قولہ فلا حاجۃ الی التخصیص یہ صحیح ہے کہ مقسم مقید تو ضرور ہے اور
حصولی کی قید پر تو اتفاق ہے۔ اگرچہ حادث کی قید میں اختلاف ہے پھر لا حاجۃ کا لفظ کیسے درست ہوگا
اگر قید نہ کی جائے تو پھر علم بالمعنی الاعم تو حضوری کو بھی شامل ہے۔ اور وہ منقسم الی التصور والتصدیق
نہیں ہوتا۔ اور مقسم منحصر فی اقسامہ نہیں ہوگا۔ جو کہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ مصنف نے مقسم مطلق العلم

besturdubooks.wordpress.com

کو بنایا ہے جو مہملہ قدمائیہ کا موضوع ہے نہ العلم المطلق کو جو قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے اور ان دونوں میں فرق وہی ہے جو مطلق الشئی اور الشئی المطلق کے درمیان ہے کہ مطلق الشئی موجود بوجود فردما اور منتفی بانتفاء فردما ہوتا ہے بخلاف الشئی المطلق کے کہ یہ موجود تو بوجود فردما ہوتا ہے لیکن منتفی بانتفاء فردما نہیں ہوتا بلکہ بانتفاء جمیع الافراد منتفی ہوتا ہے۔ اور دوسرا فرق ان کے مابین جو فیما نحن فیہ میں مفید اور مقصود ہے وہ یہ کہ مطلق الشئی کی طرف احکام عمومی اور احکام خصوصی دونوں جاری ہو سکتے ہیں یعنی مطلق الشئی احکام عامہ کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے جیسے الانسان نوع اور اسی طرح احکام خاصہ یعنی وہ احکام جو علی الخصوص بعض افراد کے ہیں ان کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے۔ جیسے الانسان کاتب بالفعل یہاں اگرچہ علم حصولی یا حادث منقسم ہو رہا ہے پھر بھی یہ مطلق العلم کا فرد ہے اور احکام فرد کے ساتھ مطلق العلم متصف ہو جائے گا لہٰذا قید کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر کسی تقیید کے مطلق العلم کو مقسم بنانا درست ہو سکتا ہے والتعمیم انسب بقواعد الفن الخ فن سے مراد فن منطق ہے اس کے قوانین کلیہ اور عامہ ہوتے ہیں، اس کے مطابق اور موافق یہ ہے کہ مقسم کو مقید نہ کیا جائے بلکہ کلی بدرجہ عام اور مرتبہ مطلق میں رکھا جائے تاکہ قواعد فن سے مطابقت برقرار رہے۔ لیکن اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قواعد فن کے ساتھ جو تعمیم مناسب ہے وہ تعمیم بحسب المعنی ہے لا بحسب اللفظ فقط یہاں تو تعمیم صرف لفظی ہے کہ آپ نے قید کا ذکر نہیں کیا ورنہ تقسیم للتصور والتصدیق باتفاق اہل فن مقید تو ہے یہ الگ بات ہے کہ مقید بقید واحد یعنی الحصولی ہے یا مقید بقیدین یعنی الحصولی والحادث ہے اور اگر تقیید مراد نہ ہو اور علم بالمعنی الاعم کو مقسم بنایا جائے تو پھر مقسم منحصر فی الاقسام نہیں ہو سکتا کیونکہ علم بالمعنی الاعم تو حضوری کو شامل ہے۔ جو منقسم الی التصور والتصدیق نہیں ہو سکتا بلکہ ان اقسام سے باہر رہتا ہے۔ فکیف انحصار المقسم فی الاقسام اس اشکال کا جواب یہ پیش کیا جاتا ہے کہ قواعد فن سے مراد عبارات اہل فن ہیں جن کو قواعد کا درجہ حاصل ہے تو انکی عبارات میں اطلاق موجود ہے کہ وہ علم کو بوقت تقسیم مقید بالقید نہیں کرتے حالانکہ قید مراد بالاتفاق ہے اور قید نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظ علم علی الاطلاق بغیر کسی تقیید کے بولیں تو علم حصولی مراد ہوتا ہے کیونکہ ان کے تتبع کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ علم مطلق ان کے نزدیک علم حصولی پر اطلاق ہوتا ہے۔ جیسے کہ وہ کہتے ہیں العلم تحصیل لا ازالۃ اور یہ کہتے ہیں العلم کیف او اضافۃ او انفعال ان عبارات کے اندر علم سے مراد حصولی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا اطلاقات اہل فن جو بمنزلہ قواعد کے ہیں قید کرنے کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا بلکہ تعمیم انسب ہے مراد اور مقصود واضح ہے مقسم میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے والتعمیم بحسب اللفظ وان کان یوھم جریان الانقسام فی جمیع انحاء العلم وعدم انحصار المقسم لکن یندفع باخذہ باعتبار مطلق الشئی قولہ فان قلت کیف یصح ذلک فان المعتبر الخ مطلق العلم کو مقسم قرار دینے پر یہ اعتراض ہے کہ مورد تقسیم میں معتبر الشئی

besturdubooks.wordpress.com

المطلق ہوتی ہے۔ جو قضیہ طبیعیہ کا موضوع ہے نہ مطلق الشئی جو مہملہ قدمائیہ کا موضوع ہے لہذا مطلق العلم جو کہ مطلق الشئی کا درجہ ہے اس کو مقسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ مقسم العلم المطلق ہوگا۔ جو بدرجہ الشئی المطلق ہے لہذا عدم انحصار المقسم فی اقسامہ کا اشکال بحالہ باقی ہے الشئی المطلق کے مقسم ہونے پر دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ تقسیم کا معنی ہے احداث الکثرۃ فی الوحدۃ المبھمۃ والابھام ھو العموم وھو فی الشئی المطلق کیونکہ مطلق الشئی کا درجہ جمیع حیثیات واعتبارات کا حامل ہوتا خواہ عمومی ہوں یا خصوصی اور عموم وابہام سے اپنے قسم الشئی المطلق کے لحاظ سے حامل ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق الشئی کے تحت الشئی من حیث الخصوص اور الشئی من حیث العموم دونوں درج اور داخل ہیں اور ابہام وعموم اور اشتراک جو کہ مقسم ہونے کے لئے ضروری ہے وہ اولاً تو الشئی المطلق کو حاصل ہے پھر چونکہ یہ مطلق الشئی کے تحت درج ہے اور اس کا ایک قسم ہے اس لئے ثانیاً یہ ابہام واشتراک مطلق الشئی کو اس کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے۔ لہذا مقسم ہونے کے لائق یہی درجہ الشئی المطلق ہے جس میں ابہام واشتراک بالذات موجود ہے لہذا مطلق الشئی کا درجہ مقسم نہیں ہوسکتا۔ قلت لو سلم فیہ اشارۃ الی المنع وعدم التسلیم یعنی انا لا نسلم ان المعتبر فی مورد التقسیم الشئی المطلق درجہ عدم تسلیم اولاً یہ کہ تقسیم کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ نے پیش کیا ہے۔ بلکہ مفہوم تقسیم یہ ہے ضم قیود متخالفۃ الی الشئی لتحصیل اقسام متخالفۃ جیسے حیوان کی طرف قیود متخالفہ الحق۔ ناہق۔ صاہل منضم کرنے سے الگ الگ اقسام پیدا ہوتے ہیں اور ان قیودات کا انضمام مطلق الشئی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ جو کہ قابل تقییدات ہے نہ الشئی المطلق کے ساتھ کیونکہ اس میں عموم واطلاق معتبر ہوتا ہے جو تقییدات کے منافی ہے ثانیاً یہ کہ مقسم محمول علی الاقسام ہوتا ہے اور محمول مطلق الشئی ہوتی ہے نہ الشئی المطلق کیونکہ حمل کا مدار اتحاد بین الشیئین پر ہوتی ہے۔ اور اتحاد مع الفرد مطلق الشئی کا ہوسکتا ہے نہ الشئی المطلق کا کیونکہ اس کا اطلاق اور عموم اتحاد مع الفرد کے منافی ہے فقد یجعل مورد القسمۃ یہ جواب بعد از تسلیم ہے کہ مورد قسمۃ الشئی المطلق ہوتا ہے۔ لیکن وضح یہ ہے کہ تقسیم دو قسم ہے ایک تقسیم حقیقی یعنی جو بالذات اور بلا واسطہ منقسم الی الاقسام ہوتا ہے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ الشئی المطلق کے درجہ میں ہو اور دوسرا تقسیم ظاہری اور مجازی ہوتا ہے یعنی یہ بالذات تقسیم نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ اپنے نوع کے تقسیم کو قبول کرتا ہے جیسے حیوان بواسطۃ الانسان انقسام الی الاشخاص کو قبول کرتا ہے تو اس جنس کو جب مقسم کے درجہ میں رکھا جاتے تو ضروری ہے کہ یہ بدرجہ مطلق الشئی ہو تاکہ اپنے نوع کے احکام انقسام کے ساتھ متصف ہوسکے کیونکہ احکام افراد کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت اسی درجہ میں ہے فیما نحن فیہ میں یہی صورت ہے کہ مقسم حقیقی العلم الحصولی ہے یا حادث بھی یہ بدرجہ الشئی المطلق ہے جیسے کہ مورد تقسیم میں معتبر ہے اور

besturdubooks.wordpress.com

احداث الكثرة في الوحدة المبهمة اسی میں معتبر ہے لیکن یہاں قواعد فن یا عبارات کی مناسبت
حاصل کرنے کے لئے مقام تقسیم میں مقسم کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ مطلق الشئی
کے درجہ میں ہو تاکہ اپنے نوع کے اقسام تقسیمی سے متصف ہوسکے لہذا مصنف نے اس مصلحت کے پیش نظر
مطلق العلم کو مقسم بنایا ہے۔ قولہ والحق انہ من اجلی البدیہیات ھذا ھو المختار
عند المحققین یہ بداہۃ ونظریۃ کا اختلاف علم حضوری کی حقیقۃ میں نہیں ہے کیونکہ علم حضوری جو
واجب تعالیٰ کا علم ہے وہ تو بداہۃ ونظریۃ سے ارفع ہے چونکہ علم واجب عین ذات واجب تعالیٰ
ہے لہذا اس میں تو یہ نزاع نہیں ہوسکتا اور اسی طرح اس کے علاوہ جو علم حضوری ہے وہ چونکہ عین معلوم
ہوتا ہے اور معلومات کوئی حقیقۃ واحدہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مختلفہ ہیں بعضہا نظریۃ وبعضہا
بدیہیۃ اس لئے ان کو علی الاطلاق نہ بدیہی کہا جاسکتا ہے نہ نظری البتہ یہ نزاع علم حصولی میں
ہے جو کہ صفۃ ممکنات ہے اور متعلق بما سوی ذاتہا وصفاتہا ہے اور یہ حقیقۃ واحدہ ہے اور
یہ واضح رہے کہ جو حضرات علم حصولی صورۃ حاصلہ کو کہتے ہیں اور صورۃ حاصلہ کو معلوم کے ساتھ متحد فی الحقیقۃ
قرار دیتے ہیں کما ھو مذھب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا تو ان کے نزدیک بھی نزاع
ممکن نہیں ہے کیونکہ اسوقت بعض صور بدیہی ہوں گی اور بعض نظری کیونکہ معلومات بھی ایسے ہیں اور جب علم حصولی
حقیقۃ واحدہ ہو خواہ حالۃ ادراکیہ ہو یا نور ظہور ہو یا شبح تمثال ہو اس وقت یہ اختلاف ممکن ہے امام رازی کے نزدیک
علم کی حقیقۃ بدیہی ہے اور امام غزالیؒ کے نزدیک نظری ہو کر عسیرۃ الاکتناہ ومتعسرۃ التحدید ہے
اور بعض کے نزدیک نظری ہو کر یسیرۃ الاکتناہ ومتیسرۃ التحدید ہے اس اختلاف کا فیصلہ کرتے ہوئے مصنف نے
امام رازیؒ کی تائید کی اور کہا والحق انہ من اجلی البدیہیات اور زاہد مبارک نے کہا ھذا
ھو المختار عند المحققین اس وقت علم کی تعریف الحاضر عند المدرک تعریف لفظی ہوگی جو کہ تنبیہ پر مبنی کا کام
دیتی ہے تعریف حقیقی نہیں ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ تعریف علم میں لفظ مدرک استعمال کیا ہے جس کی معرفت
متوقف علی الادراک ہے جو کہ مرادف علم ہے لہذا یہ تعریف مشتمل علی الدور ہے قولہ انما اختفی جوهر ذاته
لشدۃ وضوحہا یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آپ کا دعویٰ اجلی البدیہیات منافی اور متناقض ہے۔ کلام
آتیہ کے ساتھ " نعم تنقیح حقیقۃ عسیر جداً " جب اس کی حقیقۃ کا کشف انتہائی عسیر
اور مشکل ہوا تو وہ حقیقۃ بالکل مخفی ہوگئی جو وضوح اور جلاء کے منافی ہے۔ اور علاوہ ازیں علم کی حقیقۃ میں اختلاف ہے
کہ کیف ہے یا اضافۃ اور انفعال یہ بھی دلیل ہے خفاء حقیقۃ کی اگر وہ جلی ہوتا تو یہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔ خلاصہ جواب
یہ کہ وضوح اور جلاء کے منافی وہ استخفاء ہے جس کا سبب ظلمۃ ہو نہ وہ جس کا سبب وضوح ظاہر ہو علم کی حقیقۃ

besturdubooks.wordpress.com

کے اندر جو خفا ہے وہ بسبب ظلمت کے نہیں ہے۔ بلکہ درحقیقت علم انتہائی جلی اور واضح ہے اور بسبب جلاء اور وضوح اس کی ماہیت مخفی عند الناس ہو گئی ہے پھر اس جواب پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ ایک چیز جس صفت میں کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس صفت کی نقیض اور منافی کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم اگر علم کے اندر کامل جلاء اور ظہور تھا تو نقیض جلاء ذاتی ہو یعنی خفا کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم کیونکہ بصورت استلزام تو جمع بین المتنافیین المتناقضین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا كما ان من المحسوسات ما يبلغ حاصل دفع یہ کہ وضوح ذاتی خفاء غیری کے ساتھ منافی اور متناقض نہیں ہے یعنی علم فی حد ذاتہ جلی اور واضح ہے اس کا خفاء عارضی ہے جس کا سبب اس کا جلا ہے نہ ظلمۃ ہاں اگر خفا کا سبب اس کی ظلمۃ ذاتی ہوتی تو یہ منافی تھا لیکن یہاں ایسے نہیں ہے بلکہ انتہائی جلاء کیوجہ سے خفاء لاحق ہوا ہے جیسے محسوسات میں شمس کو دیکھئے کہ اظہر الاشیا اور اجلی ہے لیکن قوۃ باصرہ اس کا ادراک نہیں کر پاتی بلکہ اس کے ادراک و ابصار سے عاجز ہے لہذا اسکی حقیقۃ کا ادراک قوۃ باصرہ سے مخفی ہے ایسے ہی علم ہے کہ تمام اشیا کے لئے بالاتفاق منشا ظہور اور انکشاف ہے جیسے کہ شمس منشا انکشاف تھا لہذا ضروری ہے کہ علم تمام اشیا سے اظہر ہو اور فی حد ذاتہ جلی ہو اور اس میں ادنیٰ سی ظلمۃ بھی نہیں اس اپنی انتہائی جلاء کیوجہ سے عقل پر اس کی حقیقۃ مخفی ہو جاتی ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز رہتا ہے لہذا درحقیقۃ اس کے تعسر حقیقۃ اور اختلاف فی تعیین الحقیقۃ کا سبب اس کا خفا یا ظلمۃ نہیں بلکہ عجز عقول ہے اور عجز عقول کا سبب شدۃ ظہور ہے جیسے شمس کے شدۃ ظہور کے بسبب آنکھ اس کے ادراک سے عاجز ہے اور ایسا خفا منافی ظہور نہیں ہے

ولهذا يفتقر الى التنبيه یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تعریف کیجاتی ہے اور جو چیز محتاج الی التعریف ہوتی ہے وہ نظری ہوتی ہے نہ کہ بدیہی حاصل جواب یہ کہ مطلق تعریف مستلزم نظریۃ نہیں ہے بلکہ جو چیز تعریف حقیقی کیطرف محتاج ہو وہ نظری ہوتی ہے علم تعریف حقیقی کا محتاج نہیں بلکہ اس کی تعریفات لفظیہ ہیں جو کہ بمنزلہ تنبیہ کے ہیں اور جو خفا عارضی کا ازالہ کر سکتی ہیں چونکہ علم کے اندر خفا ذاتی تو ہے نہیں بلکہ انتہائی جلی اور واضح ہے۔ اس لئے عقل اسکی کنہہ معلوم کرنے سے انتہائی عاجز ہے لہذا یہ خفا بایں سبب ہے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے نہ بایں سبب کہ اس کے اندر فی حد ذاتہ کوئی ظلمۃ ہے البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس تنبیہ سے کیا فائدہ ہوگا یہ علم کو واضح تو نہیں کر سکتی کیونکہ علم جب تمام اشیاء سے اظہر ہے تو تنبیہ سے بھی اظہر ہوگا اور یہ عجز عقول کو بھی دفع نہیں کر سکتی کیونکہ عجز عقول کا سبب شدۃ ظہور ہے۔ اور شدۃ ظہور تو علم کا لازم ذاتی اور دائمی ہے جو کبھی زائل نہیں ہوگا، تو جواب دیا کہ فهذا التنبيه يشبه الماء الموضوع الخ کہ یہ صحیح ہے کہ تنبیہ نہ تو حقیقۃ علم کو واضح کر سکتی ہے اور نہ عجز عقول کو زائل کر تی لیکن تنبیہ سے یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہوگا کہ علم کی صورۃ وتمثال اور اس کا مفہوم ظلی تو عقل میں مرتسم ہو جائے گا۔ فالتعريف تمثال الشئ ومثاله الظلى فادراك تمثاله

besturdubooks.wordpress.com

کانه ادراک لذلک الشئی فتعریفات العلم یشبه بالماء الموضوع فی الاناء لروٴیة تمثال الشمس فی کون کل منهما سببا لروٴیة مثال الشئ وشبحه ولیس شئ منهما سببا لروٴیة عین الشئ لعجزنا عن ادراک عینه فروٴیة مثال الشمس کانه روٴیتها هکذا روٴیة تمثال العلم بسبب تعریفه کروٴیة العلم قوله فی الحاشیة ولهذا یفتقر ای لاختفاء جوهر ذاته فسر المشار الیه لئلا یتوهم ان الاشارة الی القریب وهو کونه اظهر الاشیا وهو من حیث انه اظهر الاشیاء لایصلح للاحتیاج الی التنبیه قوله من شدة الوضوح بحیث یمتنع واضح کردیا کہ اختفا کا سبب ظلمت نہیں ہے جو کہ مستلزم نظریت ہے بلکہ شدۃ وضوح جو کہ مستلزم ہے عجز عقول کو پھر خفا ذاتی کی نفی کرتے ہوئے کہا لا انه خفی فی نفسه قوله بل لان الا اضراب عما یفهم ماقبل سے مفہوم ہوتا تھا کہ شدۃ وضوح سبب ہے اختفا جوہر ذات کا حالانکہ وضوح سبب اختفا نہیں ہوسکتا بلکہ الٹا سبب انکشاف ہوتا ہے تو اس سے لفظ بل کے ساتھ اضراب کیا اور کہا کہ شدۃ وضوح سبب ہے عجز عقول کا اور عقل اپنے عجز کے سبب ادراک حقیقت سے قاصر رہتا ہے تب علم کی حقیقت عقل سے مخفی ہوجاتی ہے قوله وفیه نظر یہ معارضہ ہے ان حضرات کی جانب سے جو قائل بنظریۃ العلم ہیں حاصل معارضہ یہ کہ علم علی اختلاف الاقوال مقولہ کیف کے تحت درج ہے جیسے کہ مسلک صحیح اور منصور بالدلائل ہے اور یہ وہ ہیں جو علم حالۃ ادراکیہ کا نام رکھتے ہیں یا علم کی تعریف صورۃ حاصلہ سے کرتے ہیں اور قائل ہیں بحصول الاشیاء باشباحہا وامثالہا کے اور حصول الاشیا بانفسہا کے مسلک پر تو علم کسی خاص مقولہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ معلوم ذی الصورۃ کے تابع ہے الا ان یقال بالمسامحۃ کما قال الدوانی رح یا علم مقولہ اضافۃ میں درج ہے کما قال به المتکلمون اور یہ حضرات علم کی تعریف الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم کے ساتھ کرتے ہیں یا مقولہ انفعال کے تحت مندرج ہے جیسا کہ قبول النفس لتلک الصورۃ کے ساتھ اس کی تعریف کی جاتی ہے بہرحال کسی نہ کسی مقولہ کے تحت درج ہے اور مقولات اجناس عالیہ ہیں جب علم تحت الجنس درج ہوا تو حسب ضابطہ کل ماله جنس له فصل کے فصل مقوم بھی ہوگا جب علم کیلئے جنس وفصل ثابت ہوا تو اس کے لئے حد تام موصل الی تصورہ بالکنہ ثابت ہوجائے گی جو کہ مختص بالکسبیات لے نظریۃ ہے لہذا حقیقۃ علم مکتسب من الحد ہو کر اکتسابی اور نظری ہوگی نہ کہ بدیہی اور یہ واضح رہے کہ تصور بالکنہ جو بواسطۃ الحد التام ہے وہ مختص بالنظریات ہے اور ایک تصور بالکنہ بواسطۃ النوع ہوتا ہے جیسے کہ تصور جزئی بواسطہ النوع یہ مختص بالکلیات نہیں ہے کیونکہ جزئی نہ کاسب ہے نہ مکتسب البتہ تصور بالکنہ بواسطۃ الحد التام جو کلیات کا ہوتا ہے مختص ہے بالکسبیات کما قال السید الهروی قوله الا ان یقال کونه کیفا

besturdubooks.wordpress.com

یہ اس معارضہ کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کا مقولہ کیف یا غیر کیف کے تحت مندرج ہونے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ کیف اس کے لئے جنس اور علم پر اس کا صدق ذاتی اور جنسی ہے تاکہ اس کے لئے فصل کا ہونا لازم ہو جاتے بلکہ کیف کا صدق علی العلم عرضی ہے یہ علم کے لئے عرض عام قرار پاتا ہے۔ لہذا علم کے لئے فصل نہیں ہو گا۔ اور نہ حد تام جو کہ مستلزم کسبیت تھی اور یہ صدق القبیل کون فصول الحقائق الجوہریۃ جوہرا جو ہو گا۔ یہ اس صدق عرضی کی نظیر پیش کر دی کہ حقائق جوہریہ یعنی انواع جوہریہ کے فصول پر بہر حال جوہر ہی صادق آتا ہے عرض تو صادق نہیں آسکتا ورنہ حقیقۃ نوعیہ جوہر یہ جوہر میں بھی درج ہو گی اور فصل کے عرض ہونے کی وجہ سے عرض بھی ہو گی ایک حقیقۃ کا بیک وقت جوہر و عرض ہونا مستحیل ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی حقیقۃ محتاج الی المحل اور مستغنی عن المحل قرار پائے گی لہذا صدق عرض جب ہوا تو فصل پر جوہر صادق آئے گا لیکن یہ صدق ذاتی بحیثیت جنس کے نہیں ہو گا ورنہ حسب ضابطہ کل مالہ جنس فلہ فصل کے اس فصل کے لئے اور فصل ہو گا اب اس فصل کی حقیقۃ مرکب من الجنس والفصل ہو گی کیونکہ یہ فصل بھی حقیقۃ جوہریہ کا فصل ہے اس پر جوہر کا صدق جنسی ہو گا۔ لہذا اس کیلئے اور فصل کی ضرورت ہو گی علم جرا تو تسلسل فی الفصول لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے جوہر کا صدق عرضی ہو گا چونکہ فصل حقیقۃ بسیطہ ہے لہذا اس کے لئے جنس ہے نہ فصل اسی طرح علم بھی ایک حقیقۃ بسیطہ ہے اس کیلئے بھی جنس نہیں ہے تو مقولات کا صدق عرضی ہو گا نہ جنسی وقد یستدل علی بساطة الفصل مطلقاً سواء کان فصل الجوهر او فصل العرض بوجه آخر وهو انه لو کان الفصل مرکبا لجنسه لا یخلو اما ان یکون جنسُ الفصل جنس النوع او داخلا فی جنس النوع او جنس النوع داخلاً فی جنس الفصل فعلی جمیع تلک التقادیر یلزم ان یکون النوع ماهیة اعتباریة لان کل ما یکون جزءه مکرراً فهو ماهیة اعتباریة واما ان یکون جنس الفصل غیر جنس النوع فیلزم للماهیة الواحدة النوعیة جنسان فی مرتبة واحدة احدهما جنس النوع وثانیهما جنس الفصل هذا ایضاً جنس للنوع وهو باطل قال فی الحاشیة قوله الا ان یقال الا هذا القول سخیف الخ صدق عرضی کا قول سخیف اور ضعیف ہے کیونکہ علم کے بسیط ہونے کی صورت میں کیف جو کہ جنس عالی ہے اس کا صدق علی العلم صدق عرضی نہیں ہو سکتا کیونکہ صدق عرضی کی مختلف صورتیں ہیں ان میں سے کوئی صورت صدق صحیح قرار نہیں پاتی تفصیل اس کی یہ ہے کہ صدق کیف علی العلم صدقاً عرضیاً کی تشبیہ آپ نے صدق الجوہر علی فصول الانواع الجوہریہ کے ساتھ دی ہے۔ مثل صدق الجوهر علی الناطق الذی هو فصل للانسان الذی هو نوع جوهری اس تشبیہ کی ایک صورت یہ ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ جیسے ناطق فصل مقسم ہے جوہر کے لئے اور جوہر کا صدق علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے اور صدق الجنس علی الفصل المقسم صدق عرضی ہوتا ہے تو صدق کیف علی العلم کی صورت بھی یہی ہو تو یہ صحیح اور درست نہیں ہو سکتی کیونکہ جو فصل مقسم برائے جنس ہوتا ہے وہ مقوم برائے نوع ہوتا ہے اور اس جنس کو اس نوع کی صورت میں موجود فی الخارج کر دیتا ہے جیسے ناطق جو مقسم برائے جوہر ہے لانہ مقسم للحیوان وکل مقسم للسافل فھو مقسم للعالی اور مقوم برائے انسان ہے جو نوع جوہری ہے. تو صدق الجوہر علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے جو صدق عرضی ہے یہ صورۃ صدق الکیف علی العلم کی نہیں ہو سکتی کیونکہ علم کیف جنسی کے کسی نوع متحصل کے لئے فصل مقوم نہیں ہے جو کیف کے لئے مقسم ہو کر اس کو نوع متحصل کی صورت میں موجود فی الخارج کرے. اور کیف کا صدق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہو کر صدق عرضی ہو جائے اسی کو قاضی نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے لان العلم لیس فصلا مقسما للکیف فی شیئ من الحقائق ای الانواع المتصلۃ یعنی لیس العلم مقوما للانواع المتصلۃ من الکیف فیصیر مقسما للکیف ویکون محققا لہ فی صورۃ النوع حتی یصدق الکیف علی العلم صدق الجنس علی الفصل المقسم صدقا عرضیا لانا تتبعنا تتبعا بلیغا فلم نجد شیئاً من الحقائق الکیفیۃ صالحا لان یقع العلم فی جواب ای شیئ ھو فی ذاتہ عند السوال عن ممیزھا حتی یصدق الکیف علیہ صدق الجنس علی الفصل فلم یمکن صدق العرض بھذہ الطریقۃ اور دوسری صورت یہ ہے کہ تشبیہ صرف حمل عرضی میں ہو اس میں کہ علم فصل مقسم برائے کیف ہو تو پھر علم معروض ہوا اور کیف اس کے لئے عارض ہو گا. اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے. ایک یہ کہ خود مقولہ کیف فصل ہو اور علم اس کے لئے جنس ہو کیونکہ فصول یہ نوع کے لئے ذاتی ہوتا ہے لیکن فصل و جنس کے مابین علاقہ عرضی ہوتا ہے لہذا فصل کو عارض للجنس و بالعکس کہا جاتا ہے یہ صورۃ قاضی نے پیش نہیں کی. کیونکہ یہ بدیہی البطلان تھی وجہ اس کی یہ ہے کہ کیف جنس عالی ہے اور جنس عالی فصل نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں علم مقولہ کیف ہو کر مندرج تحت الکیف ہے نہ یہ کہ کیف مندرج تحت العلم ہے تو اس صورت میں علم جنس برائے کیف کیسے ہو سکتا ہے. دوسری صورۃ یہ کہ علم معروض برائے کیف ہو اور کیف علم کا عارض انتزاعی ہو اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ کیف موجودات خارجیہ کے لئے جنس ہے جیسے سواد و بیاض کے لئے اور موجودات خارجیہ کی جنس امر انتزاعی نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ موجودات امور انتزاعیہ ہو جاتیں گے لان انتزاعیۃ الجزء یستلزم انتزاعیۃ الکل اسی کو قاضی مبارک نے کہا وھو باطل

besturdubooks.wordpress.com

لان الجنس العالی للحقائق الموجودة لا یکون امرا انتزاعیا اور تیسری صورت یہ کہ کیف علم
کے لئے عارض انضمامی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کا تو مقولہ کیف کا اس صورت میں
موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کا وجود من غیر ان یصیر نوعا متحصلا بفصل ما ہوگا یعنی اس
کیف کے ساتھ کوئی فصل مل کر اس کے ابہام کو رفع کرتے ہوئے بصورت نوع متحصل کرے اس کے
بغیر موجود ہوگا تو یہ باطل ہے کیونکہ وجود جنس فی الخارج بدرجۂ ابہام اور بدون التنوع لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے
کیونکہ جنس جب تک فصل کے ساتھ مل کر صورت نوعیہ اختیار نہ کرے موجود نہیں ہو سکتی یا یہ کہ کیف
کسی فصل کے ساتھ مل کر بصورت نوع موجود ہوگا اور پھر منضم الی العلم ہوگا۔ اب اس صورة میں ایک حقیقۃ اخری
نوعیہ موجود ہو گئی جو مقولہ کیف سے بالذات ہے۔ اور کیف کا صدق اس پر ذاتی ہے۔ اور علم پر کیف کا صدق
عرضی تو اس ماہیۃ نوعیۃ کو علم کے مبدا انکشاف ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے تو ایسی ماہیۃ کو بیچوں بیچ عروض کیلئے
واسطہ بنانا بیکار ہے۔ اور بلا فائدہ جو کہ باطل ہے کیونکہ علم تو لذاتہ مبدا انکشاف ہوتا ہے۔ اس بارہ میں
کسی غیر کو بطور واسطہ کوئی مداخلت نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ حمل عرضی اما حمل الجنس
علی الفصل او بالعکس او حمل العارض علی المعروض وھٰھنا الکل باطل فالحمل
العرضی باطل ولہٰذا لم یقل بہ احد یعنی لما کان ھذا القول سخیفا فلم
یقل بہ احد وان ذھب الی التسامح ھذا جواب سوالٍ وھو انا لا
نسلم انہ لم یقل بہ احد بل ذھب الیہ الدوانی وحاصل الجواب انہ
فرقٌ بین الحمل العرضی والحمل بالمسامحۃ ای الحمل المجازی والصدق المجازی
لیس بصدقٍ فی الواقع فلم یقل بالصدق الحقیقی فی الواقع احدٌ چونکہ مقولات کا صدق
حقیقی بعض حضرات کے نزدیک صرف امور خارجیہ پر ہوتا ہے اور علم چونکہ ایک حقیقۃ ذہنیہ ہے تو اس پر مقولہ کیف
کیسے صادق آسکتا ہے۔ تو دوانیؒ نے صدق مجازی کا قول کیا ہے کہ علم امرِ ذہنی ہے لیکن اس کو اس امرِ خارجی کے ساتھ
جو کیف میں حقیقۃً درج ہے اس امر میں تشبیہ حاصل ہے کہ محل کے ساتھ قائم ہے اور قسمۃ ونسبۃ کو لذاتہ تقاضا
نہیں کرتا تو اس تشبیہ کے پیش نظر اس امر ذہنی کو مجازاً کیف کہہ دیا ہے تو یہ صدق مجازی صدق عرضی
نہیں ہو سکتا کیونکہ صدق عرضی تو صدق حقیقی ہوتا ہے جو بمقابل صدق ذاتی کے ہے۔

وما قیل انہ کیف بمعنی العرض العام بعض حضرات نے کیف کو دو معانی کیلئے
موضوع قرار دیا ایک کیف مقولہ جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم یہ پیش کیا عرض اذا وجد فی الخارج
تکون فی الموضوع ولا تکون مقتضیا للقسمۃ والنسبۃ یہ ایک جنس عالی ہے جو باقی

besturdubooks.wordpress.com

اجناس عالیہ کے ساتھ مباین دوسرا معنی کیف کا یہ ہے کہ عرض موجود فی الموضوع ولم یکن مقتضیا للقسمة والنسبة اس معنی کے اندر وُجد فی الخارج کی قید ختم کر کے عام وجود کو خواہ ذہنی ہو یا خارجی اعتبار کر لیا گیا ہے اور یہ کیف مقولہ اور جنس عالی نہیں بلکہ یہ عرض عام ہے جو ذہن میں تمام مقولات کو شامل ہے اور خارج میں صرف مقولہ کیف کو شامل ہے اور کیف بالمعنی الثانی جو عرض عام ہے اسی کا اطلاق علم پر کیا گیا ہے تو علم پر کیف کا صدق عرضی ہو گا تو آپ کا صدق عرضی سے انکار کرنا اور لم ینقل بہ احد کہنا درست نہیں ہے۔ تو قاضی مبارک نے اس کے جواب میں کہا فلیس بشئ یعنی کیف بمعنی العرض العام کا قول کرنا لیس بشئ معتد بہ لانہ لم ینقل اطلاق لفظ الکیف ولا وضعہ لهذا المعنى وبعد الاحتمال لا یکفی قولہ علی ما حققہ الاستاد فی حاشیة الرسالة یعنی میر زاہد ہروی نے حاشیہ رسالہ قطبیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ کیف جمیع مقولات کے لئے ذہن میں عرض عام نہیں ہو سکتا کیونکہ مقدار مخصوص اور اضافت مخصوصہ کی صورت ذہنیہ کے لئے ضروری ہے کہ اول مقتضی قسمة اور ثانی یعنی صورة اضافہ مقتضی نسبة ہو گی کیونکہ اقتضاء قسمة برائے مقدار اور اقتضاء نسبة برائے اضافہ امر ذاتی ہے اور ذاتیات تمام اقسام وجود میں محفوظ رہتی ہیں۔ اور وجود خارجی و ذہنی کے اختلاف سے ذاتیات متبدل اور متغیر نہیں ہوتیں مع انہ لم یقل الخ یہ ماقبل کا جواب ثانی ہے حاصل کہ یہ قائل بھی کیف جو مقولہ ہے اس کو عرض عام نہیں کہہ سکا۔ بلکہ مقولہ کیف کو چھوڑ کر ایک دوسرا معنی لے کر اس کو عرض عام قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہاں جو اشکال تھا وہ مقولہ کیف کے صدق کی وجہ سے تھا اور وہ مندفع نہیں ہو سکا۔ لہٰذا صدق عرضی کا قول بہر حال ضعیف ہو گا۔ فیجب ان یکون علی تقدیر یعنی جب صدقِ عرضی کا قول باطل ہوا تو لازم ہے کہ اگر علم مقولہ کیف سے ہے تو پھر کیف کا صدق اس پر بالذات ہونا چاہئے لا بالعرض جیسے کہ جو لوگ حالة ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ اس پر کیف کا صدق ذاتی تسلیم کرتے ہیں تو اب علم بمعنی الحالة الادراکیہ پر مقولہ کیف بالذات صادق آئے گا۔ اور اس کے لئے جنس قرار پاتے گا اور کل ما لہ جنس فلہ فصل کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ثابت ہو گا۔ تو حالة ادراکیہ کے لئے حد تام جو موصل الی التصور بالکنہ ہوتی ہے۔ ثابت ہو گئی جو کہ مختص بالنظریات ہے۔ تو علم بمعنی الحالة نظری قرار پائیگا فعاد الاعتراض الاول تو اس لئے قاضی مبارک نے شرح میں جواب ثانی ذکر کیا بقولہ او یقال جس کی تشریح آ جاتی ہے۔ فانتظر اور جو لوگ علم بمعنی الصورة کا قول کرتے ہیں اور حصول اشیاء بانفسہا کے قائل ہیں۔ تو وہ بہر حال مجبور ہیں کہ کیف کا صدق علی الصورة یا تو صدق عرضی قرار دیں گے یا صدق مجازی۔ علی سبیل المسامحة قولہ وجنسیة المقولات الخ یہ جواب ہے اس سوال کا

کہ مقولات اجناس عالیہ ہوتی ہیں ان حقائق متحصلہ مستقلہ کے لئے جو ان کے تحت مندرج ہوتی ہیں اور مقولات کا صدق حقائق متحصلہ پر صدق عرضی نہیں ہوسکتا اور علم ایک حقیقۃ متحصلہ ہے تو اس پر کیف کا صدق عرضی کیسے ہو سکتا ہے بخلاف فصول جواہر کے کہ ان پر جوہر کا صدق عرضی درست ہے کیونکہ حقائق مستقلہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مستقلہ کے ابعاض ہیں لہذا ان کو بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ مقولات کی جنسیۃ صرف ان حقائق کی بنسبت ہے جو مرکبہ ہوں اور ان کے تحت مندرج ہوں نہ ان امور کی بنسبت جو کہ بسائط ہوں کیونکہ اگر بسائط پر بھی ان کا صدق جنسی ہو تو پھر ان کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہو جائے گا جو کہ مستلزم ترکیب ہے اور منافی للبساطۃ باقی رہا سوال کہ جب مقولات کا صدق بعض حقائق پر ذاتی اور بدرجہ جنس ہوا اور بعض پر صدق عرضی بدرجہ عرض عام ہوا تو صدق مقولات میں تفاوت لازم آیا اور یہ مستلزم تشکیک ہے تو مقولات مشکک قرار پائیں گے اور یہ لاتشکیک فی الماہیات کے منافی ہے، تو منہیہ میں اس کا جواب دیا کہ تشکیک بنسبت ان مندرجات کے ممتنع ہے جن پر ان مقولات کا صدق ذاتی ہو یعنی جن امور کے لئے مقولات بدرجہ ذاتیات ہوں اور امتناع تشکیک جمیع مندرجات کی بنسبۃ نہیں ہوتی خواہ ان پر صدق ذاتی ہو یا عرضی لہذا جب ان کا صدق بنسبت بسائط کے عرضی ہے اور ان کے لئے ذاتیات ہی نہیں بنتے تو تشکیک کا سوال وارد نہیں ہوسکتا او یقال المطلوب بداھتہ الخ

یہ جواب ثانی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہمارا دعوائے بداھۃ علم کی صورت اجمالیہ کے متعلق ہے نہ تفصیلیہ کے متعلق اور جنس و فصل کے ساتھ تو صورۃ تفصیلیہ حاصل ہوتی ہے اگر یہ نظری ہو تو ہمارے دعوائے بداھۃ کے منافی نہیں ہے کیونکہ تصورِ اجمالیہ بدیہی ہونے کے ہم مدعی ہیں اور یہ جواب مبنی ہے علی تحقیق السید الہروی کہ ان کے نزدیک مجموع حرکتین جو کہ مفہوم نظر ہے اس پر محدود کی کنہ تفصیلی یعنی بالکنہ کے درجہ میں مترتب ہوتی ہے نہ کہ صورت اجمالیہ محدود کی جو علم بکنہہٖ کے درجہ میں ہے بلکہ یہ بذات خود مرتسم و متمثل فی الذہن ہوتی ہے لہذا اس کا ترتب علی النظر نہیں ہوتا جب کہ کاسب یا تو ذاتیات ہوتے ہیں جو علم بالکنہ التفصیلی کا افادہ کرتے ہیں یا عرضیات جو علم بالوجہ کا فائدہ دیتے ہیں یہ دونوں علم نظری قرار پاتے ہیں بخلاف صورۃ اجمالیہ کے جو بنفس خود مرتسم ہوتی ہے اور وہ نہ مرتب علی النظر ہے اور نہ نظری درحقیقت سید ہروی کے نزدیک تعریفات میں تصور واحد ہوتا ہے جو معروف اور محد کے ساتھ بالذات تعلق پکڑتا ہے کیونکہ ذہن میں حصول ان کا ہوتا ہے اور یہی تصور ذاتیات ہے اور ذات محدود کے لئے تصور بالعرض قرار پاتا ہے لہذا یہی ذاتیات کا درجہ تفصیلی مرتب علی النظر ہوتا ہے اس لحاظ سے میر زاہد کے نزدیک کاسب اور مکتسب متحد بالذات ہیں اور متغایر بالاعتبار کہ حد باین اعتبار کہ تصور بالکنہ اور بدرجہ تفصیل ہے تو کاسب ہے۔ اور باعتبار اس کے کہ یہ تصور بکنہ المحدود ہے جو کہ بدرجہ اجمال ہے یہ مکتسب ہے اور اس جواب کی بنیاد اس پر بھی ہے کہ بداھۃ نظریۃ بلحاظ علم اجمالی اور تفصیلی کے مختلف ہوسکتی ہے لیکن اس جواب پر یہ اشکال ضرور ہے کہ حقیقۃ علم کے

besturdubooks.wordpress.com

کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر حقیقت مرکبہ کے متعلق ایسے ہو سکتا ہے کہ بدرجہ اجمال بدیہی اور بدرجہ تفصیل نظری قرار پائی ہے
پھر تو یہ نزاع لفظی محسوس ہوتا ہے جو لا یلیق بشان المحصلین فضلاً عن المحققین اور یہی
اعتراض خود قاضی نے فیما سیاتی ذکر کیا ہے قولہ والحق انہ لیس کیفا یہ جواب ثالث ہے اصل اشکال
کا حاصل جواب یہ کہ قاضی کی تحقیق میں علم عین واجب تعالیٰ عز مجدہ ہے کما سیظہر فیما سیاتی
لہٰذا وہ کسی مقولہ کے تحت مندرج نہیں ہے۔ اور نہ اس کی کوئی حد موصل الی التصور بالکنہ ہے جو مستلزم نظریۃ تھی البتہ
اس جواب پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ اشکال تو ان حضرات پر تھا جو علم کو بدیہی التصور کہتے ہیں اور علم اگر واجب تعالیٰ
کا عین ہو تو اس صورۃ میں وہ تصور سے بالاتر ہے فضلاً عن یکون بدیہی التصور جواب یہ کہ واجب تعالیٰ کی
ذات کا تصور جو ممتنع ہے اس کی وجہ بھی شدۃ وضوح اور انور الانوار ہونا ہے اور یہ چیز موکد بداھتہ ہے۔
کیونکہ یہاں بداھتہ سے مراد شدۃ وضوح اور کمال ظہور ہے۔ قولہ وما قیل ان کلما ہو غیرہ الخ
یہ استدلال امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے خلاصہ استدلال یہ کہ اگر حقیقۃ علم بدیہی نہ ہو تو نظری ہو گی۔ اس صورت میں
اس حقیقۃ علمیہ کا علم و تصور موقوف علی غیر العلم ہو گا کیونکہ کوئی شئ اپنے نفس کی کاسب آپ تو ہو نہیں سکتی اور غیر علم
یعنی علم ماسوی تمام اشیاء جو اغیار علم ہیں ان سب کا علم اور تصور حاصل من العلم ہوتا ہے تو یہ مستلزم دور ہے کہ علم
مکتسب من الغیر ہوا اور وہ غیر مکتسب من العلم تھا تو گویا علم مکتسب من العلم ہوا یہ دور ہے جو کہ باطل ہے لہٰذا نظریۃ علم
باطل ہے۔ اور بداھتہ ثابت ہو جائے گی اس پر بعض حضرات نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بصورۃ نظریۃ
علم دور لازم نہیں آتا کیونکہ اگر حقیقۃ علم نظری ہو تو حقیقۃ علم جو کہ حقیقۃ کلیہ ہے اس کا تصور موقوف اور مکتسب
من الغیر ہو گا۔ اور اس غیر کا اکتساب موقوف علی تصور حقیقۃ العلم الکلیۃ نہیں ہے بلکہ اس غیر کا اکتساب ایک علم
مخصوص اور جزوی سے ہو گا۔ جو نفس خود اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا۔ موقوف اور موقوف علیہ جب ایک دوسرے
کے غیر ہو گئے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ موقوف علی الغیر تصور حقیقۃ العلم اور غیر کا توقف علم جزی خاص پر ہے جو
اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا تصور حقیقۃ علم پر موقوف نہیں ہے لہٰذا دور کی صورت پیدا نہیں ہوتی قاضی مبارک
نے اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر فرمایا فلیرجع الی ماقلنا من انہ مبدأ ظہور الاشیاء
فیجب ان یکون فی نفسہ اظہر ھا یعنی اس کی ایسی توجیہ کر دی جس پر سرے سے یہ اعتراض
واقع ہی نہ ہو خلاصہ توجیہہ یہ ہے کہ امام رازیؒ کی مراد بداھتہ سے بداھتہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بداھتہ سے مراد
یہ ہے کہ علم بذات خود نور ہے۔ اور مبدأ ظہور ہے علم کے جتنے اغیار ہیں ان تمام کی نوریۃ وظہوریۃ مستفاد
من العلم ہے لہٰذا ضروری ہے کہ علم بذات خود نور اور ظہور ہو یہ نہیں ہو سکتا کہ علم کا ظہور اور نوریۃ مستفاد من الغیر
ہو ورنہ دور کا لازم ہونا ظاہر اور بین ہے کیونکہ جب نور اور ظہوریۃ غیر کی مستفاد من العلم ہے اور علم کی ظہوریۃ اور

besturdubooks.wordpress.com

نوریہ مستفاد من الغیر ہو تو اس وقت علم نور و ظہور بالعرض ہو گا اور اس کی ظہوریہ مستفاد من الغیر ہوگی پھر اس غیر کو دیکھا جائے گا کہ یہ نور اور مبدء ظہور بذاتہ ہے تو علم حقیقتاً اسی کا نام ہے اگر یہ غیر نور بذاتہ نہیں ہے تو پھر اسکی نوریہ مستفاد من نور العلم ہوگی تو دور لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ بصورت دور تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے۔ جو کہ باطل ہے لہذا اس کا ملزوم یعنی دور بھی باطل قرار پائے گا۔ وھکذا علی تقدیر التسلسل یعنی اگر اس برہان کو پیش کرنے کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ علم کا ظہور مستفاد من الغیر ہو اور پھر یہ غیر جب مبدء ظہور بذاتہ نہیں ہے تو پھر اس کا ظہور اگر مستفاد ایک اور غیر سے ہو پھر اس غیر کا ظہور مستفاد اور غیر سے ہو ھلم جرا تو یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلتا جائے گا تو تسلسل لازم آیا اگر اس سلسلہ میں کوئی غیر اپنے ظہور میں عود الی العلم کرے تو وہی دور اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ جیسے دور کی صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے اسی طرح بصورت تسلسل بھی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آتا ہے کیونکہ جب سب کے سب نور و ظہور بالغیر ہیں اور نور و ظہور بالذات کوئی نہیں ہے تو ما بالعرض تو متحقق ہوا ما بالذات کوئی نہ ہوا اور یہ باطل ہے۔ وانما خص الدور بالذکر دون التسلسل جو برہان امام رازی نے پیش کیا ہے اسکو دو طریقہ پر پیش کیا جاتا ہے ایک طریقہ وہی ہے جس کو امام رازی نے اختیار فرمایا ہے۔ اس کی مدار اس مقدمہ کلیہ پر ہے کہ کل ما ھو غیر العلم لا یعلم الا بالعلم فلو انعکس الامر یلزم الدور اس صورت میں تمام اغیار علم ایک جانب ہیں جن کا ہر ایک فرد مستفاد اور معلوم من العلم ہوتا ہے اب اگر علم اپنے کسی غیر سے معلوم ہو تو دور لازم آتا ہے اس صورت میں احتمال تسلسل ہو نہیں سکتا کیونکہ تمام اغیار ایک جانب ہو کر سب کے متعلق یہی ضابطہ ہے کہ مستفاد من العلم ہیں تو اب کسی غیر کے متعلق یہ احتمال سرے سے ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ کسی دوسرے غیر سے حاصل ہو کیونکہ یہ کلیہ مذکورہ کے خلاف ہے۔ دوسرا طریقہ پیش کرنیکا یہ ہے کہ مقدمہ کلیہ کو مدار نہ بنایا جائے بلکہ ایک فرد من اغیار العلم لے کر یوں کہیں کہ علم کا ظہور مستفاد من ذلک الغیر ہو تو پھر یہ غیر یا تو نور بنفسہ اور ظاہر لذاتہ ہو گا تو حقیقتاً علم یہی ہے نہ وہ جس کو آپ نے سمجھا تھا اگر یہ غیر نور بنفسہ اور ظاہر لذاتہ نہیں ہے جبکہ اس کا ظہور مستفاد من العلم ہے تو دور مصرح لازم آئے گا۔ اگر اس غیر کا ظہور مستفاد من الغیر الآخر ہے اور اس غیر آخر کا ظہور مستفاد من الغیر الآخر اگر یہ سلسلہ کہیں لوٹ کر مستفاد من العلم ہو تو دور مضمر لازم آئے گا اگر یہ استفادہ من الغیر کا سلسلہ لا الی نہایۃ چلتا جائے تو تسلسل لازم آئے گا اس تقریر ثانی کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا وھکذا علی تقدیر التسلسل اب سوال یہ ہے کہ امام رازی نے طریق

اوّل کو طریق ثانی پر کیوں ترجیح دی اور ثانی کی بنسبت اول کو کیوں مختار سمجھا۔ اور اسکی تخصیص بالذکر کیوں اور ثانی کو کیوں متروک کیا۔ اس سوال کا جواب دے رہا ہے۔ قاضی انما خص الدور الخ سے ایک جواب دیا۔ لسقوط احتمالہ ھھنا ای فی نفس الامر یعنی نفس الامر میں حقیقتاً تمام اشیاء کے منشاء انکشاف اور مبدا ظہور صرف علم ہے۔ لہذا یہ احتمال پیدا کرنا کہ بعض اشیاء کے لئے منشاء انکشاف علم ہو اور دوسرے بعض کیلئے منشاء انکشاف غیر علم ہو نفس الامر کے لحاظ سے غلط اور ساقط ہے۔ چونکہ تقریر ثانی میں غیر علم کے لئے دوسرے غیر علم کو منشأ ظہور قرار دیا جاتا ہے جو کہ نفس الامر کے خلاف ہے۔ اس لئے امام رازی نے تقریر ثانی کو چھوڑ کر تقریر اول کو اختیار کیا۔ اور احتمال تسلسل جو کہ نفس الامر کے خلاف اور واقع میں ساقط تھا۔ اسکو اختیار نہیں کیا۔ البتہ بعض لوگوں نے جو تقریر تسلسل کو بھی اختیار کیا وہ صرف ارخاء عنان پر مبنی ہے یہ کہ وہ صحیح احتمال ہے۔ یعنی ان احتمال التسلسل ساقط فی نفس الامر لان العلم منشاء انکشاف لجمیع ما عداہ فی نفس الامر فابداء احتمال بان بعض الاشیاء ینکشف

بالعلم والمعنى الآخر يكشف من غير العلم غلط وساقط فى نفس الامر واحتمال التسلسل مبنى على هذا الاحتمال فلما سقط المبنى سقط البناء فلذا اختار الامام التقرير الاول ولم يختر التقرير الثانى لسقوط احتماله ههنا بحسب نفس الامر فمن قال بالتقرير الثانى فمبنى على ارخاء العنان بالخصم لانه احتمال صحيح بحسب الواقع

ولانه اظهر فى لزوم یہ جواب ثانی ہے حاصل یہ کہ تقریر اول سے امر واحد یعنی دور لازم آتا ہے جو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کے لزوم میں اظہر ہے بخلاف طریق ثانی کے کہ وہ اس اس بارہ میں اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ طریق ثانی میں لزوم احد الامرین ہے۔ اما الدور او التسلسل اور تسلسل تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کے لزوم میں اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ بصورت دور اگر دور مصرح ہو تو صرف امرین کے ملحوظ ہونے سے تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ پیش آجاتا ہے اگر مضمر ہو تو پھر تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استحالہ امور متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد آجائیگا بخلاف تسلسل کے کہ اسکے اندر امور غیر متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد جب سلسلہ کہیں رکنے میں نہ آیا تو اب معلوم ہوگا کہ سب بالعرض ہیں اور بالذات کوئی نہیں ہے تو یہ لزوم خفی ہے اس لئے امام نے تقریر اول کو ترجیح علی الثانی دی ہے۔ قولہ فما قیل یجوز بر ہان رازی پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ بصورت نظریۃ علم تصور حقیقۃ العلم موقوف علی الغیر ہوگا اور تصور غیر حقیقۃ علم کے تصور پر موقوف نہیں ہے بلکہ علم محسوس کے تعلق پر موقوف ہے کما مر فیما سبق لہذا دور لازم نہیں آتے گا۔ اس کے متعلق کہا ساقط یعنی یہ اعتراض اب ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے فلیرجع الی ما قلنا کے ساتھ جو توجیہ و تقریر کی ہے اس کے لحاظ سے یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا البتہ اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ عما فیہ الکلام سے خروج ہے کیونکہ گفتگو اس بارہ میں تھی کہ علم کی حقیقۃ کلیہ مکتسب ہے یا بدیہی ببداھۃ اصطلاحیہ اور علم کے مبداء انکشاف اور مبدا ظہور ہونے کے بارہ میں گفتگو نہ تھی کیونکہ علم کا نور ظہور ہونا اور مبداء ظہور ہونا یہ اصطلاحا بداھۃ نہیں کہی جاتی

قولہ قیل نظری تحدیدہ علی الوجہ الحقیقی الخ القائل ھو الامام حجۃ الاسلام الغزالی رحمہ اللہ تعالی بعبارۃ جامعۃ للذاتیات ای جامعۃ لجمیع الذاتیات ففیہ الاحتراز عن الحد الناقص والحد التوسعی الذی فیہ اقامۃ العرضیات مقام الذاتیات فالمراد ان تحدید العلم بالحد التام بحسب الحقیقۃ متعسر لان العلم من الموجودات النفس الامریۃ بداھۃ واجماعاً و معرفۃ ذاتیاتھا متعسرۃ لما تقرر من انھا ملتبسۃ بالعرضیات امام غزالی کی کلام مشہور جہان کی بعض کتب میں مذکور ہے

besturdubooks.wordpress.com

اس کے اندر حد کے ساتھ حقیقی کی قید نہیں ہے۔ وعبارتہ ھکذا العلم نظری تحدیدہ متعسر لانا قد عجزنا فی التحدید لا کثر الحسیات کرائحۃ المسک فنحن فی تحدید الادراک اعجز ولکنا نشرح بتقسیم یخرجہ کما قلنا الی آخر مافی الشرح بان الواحد نصف الاثنین جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تحدید محسوسات سے عاجز ہیں حالانکہ ان کا ادراک اسہل ہے اور نفس کے لئے مالوف بخلاف معقولات کے جیسے حقیقۃ علم جو نفس کے لئے مالوف نہیں ان کے ادراک سے صرف عاجز نہیں بلکہ اعجز ہیں کرائحۃ المسک کیونکہ حکماء کا حقیقۃ رائحہ میں اختلاف ہے کہ یہ مقولہ کیف سے ہے یعنی ایک کیفیۃ فی المشموم ہوتی ہے یا اجسام صغار ہیں جو کہ مشموم سے منفصل ہو کر قوۃ شامہ تک پہنچتے ہیں قولہ ولکنا قد نشرح بتقسیم یخرجہ ای یخرج الحد والتعریف والضمیر البارز فی قول الغزالی یخرجہ الی التحدید یعنی علم کی تشریح تقسیم سے کرتے ہیں جس سے حد علم برآمد اور حاصل ہو جاتی ہے بہر حال تقسیم ہو یا مثال اس سے تعریف شئی نکلتی ہے اگرچہ تقسیم سے حد اسمی اور مثال سے رسم برآمد ہوتی ہے بہر حال ان سے افادہ تعریف ہو جاتا ہے جیسے کہ تقسیم سے جو قاضی نے ذکر کی ہے حاصل ہوا کہ علم اعتقاد جازم مطابق للواقع اور ثابت کا نام ہے جازم کی قید سے احتراز عن الظن اور مطابق سے احتراز عن الجہل ہوا اور ثابت سے احتراز عن التقلید اور یہ واضح رہے کہ یہ تقسیم علی مذہب متکلمین ہے کہ صرف الجزم والیقین کو علم کہتے ہیں اور اس کو ظن وغیرہ کا مقابل قرار دیتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ یہ تقسیم تو صرف تصدیق کی الی اقسامہ ہو رہی ہے جو کہ علم کا قسم ہے اور یہ تقسیم العلم الی اقسامہ نہیں ہے یا یہ کہ مثال بان الواحد نصف الاثنین سے یہ ثابت ہوا کہ علم ایک ایسے اعتقاد کا نام ہے جو اس اعتقاد کے مشابہ و مماثل ہو جو واحد کا نصف اثنین ہونے سے متعلق ہے اور تعریف بالمثال چونکہ تعریف بالمشابہۃ المختصۃ ہوتی ہے اس لئے اس کا مرجع الی الرسم ہوتا ہے یہ ہوئی تشریح کلام غزالیؒ کی اب اس کلام پر اعتراض واقع ہوتا ہے اور یہ اعتراض صاحب المواقف نے مواقف میں اور آمدی نے اپنے بعض کتب میں واقع کیا ہے کہ امام غزالی کی کلام کا شروع دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متعسر ہے اور آخر کلام دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متیسر اور آسان ہے جو تقسیم اور مثال سے برآمد کی جا سکتی ہے ھل ھذا الا تناقض وتہافت اور مزید براں یہ بھی اعتراض کیا کہ تقسیم اور مثال علم کو جمیع ماعداہ سے امتیاز دے گی یا نہیں اگر شق اول ہو تو اسی کا نام تعریف ہے۔ اگر شق ثانی ہے تو پھر تشریح علم نہیں ہوتی نشرح کہنا غلط ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے قاضی مبارک نے شروع ہی سے تحدید کہ علی الوجہ الحقیقی بعبارۃ جامعۃ للذاتیات کی قید کر دی تاکہ اعتراض مواقف واقع ہی نہ ہو

دفع اعتراض یوں کہ مراد غزالی من نفی التعریف تعریف مطلق کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ حد حقیقی جو جامع للذاتیات ہو اس کی نفی کرنی مطلوب ہے۔ اور تقسیم و مثال سے جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ حد حقیقی جامع للذاتیات نہیں ہے بلکہ تنبیہ

besturdubooks.wordpress.com

سے حد اسمی حاصل ہوتی ہے جس سے صرف تشریح اسم ہوتی ہے نہ توضیح حقیقۃ اور مثال سے تو صرف رسم حاصل ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ شروع کلام میں جس تعریف کی نفی کی ہے و لکنا نشرح سے اس کا اثبات مقصود نہیں ہے لہذا کوئی تناقض اور تدافع بین کلامیہ نہیں ہے اور در حقیقت غزالی نے اگر چہ اپنی کلام مشہور میں جو سابقاً نقل کی گئی ہے. تحدید کے ساتھ حقیقی کی قید ذکر نہیں فرمائی لیکن اپنی کتاب المستصفیٰ میں تصریح کر دی کہ تحدید متعسر سے مراد تحدید حقیقی ہے نہ مطلق اسی تصریح کے پیش نظر قاضی نے ابتداہی سے حقیقی کی قید کا اضافہ کر دیا تاکہ اعتراض رفع ہو جائے قولہ اما الاسمی فلا یتعسر لتعسر الحقیقی یعنی جو تعریف تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے یہ تعریف اسمی ہے جس سے تشریح اسم ہوتی ہے اس کا حاصل ہو جانا تعسر حد حقیقی کے منافی نہیں ہے لہذا غزالی کی کلام میں کوئی تدافع نہیں ہے فمن استبعد بان القسمۃ والمثال یہ وہی اعتراض ہے جو صاحب المواقف نے وارد کیا تھا جسکی تشریح پہلے گذر چکی ہے فبعید عن القریحۃ کیونکہ غزالی نے جس تعریف کو متعسر قرار دیا ہے اس کو متیسر نہیں کہا لہذا استبعاد معترض بعید عن القریحۃ والطبیعۃ ہے نعم لو کان المطلوب الخ ہاں اگر غزالیؒ مطلق تعریف کی نفی کرتا ہے اور تحدید مطلق کو متعسر قرار دیتا اور پھر معرفت حد و تعریف کے لئے طریق آخر قسمۃ و مثال ثابت کرتا تو پھر آپ کے اعتراض کی کوئی وجہ ہو سکتی تھی اور آپ کا استبعاد بھی صحیح ہوتا لیکن جب مراد غزالی کما فی المستصفیٰ واضح ہو چکی ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے. قولہ وما قیل ان افادتہما الخ یہ صاحب المواقف کے اعتراض کا دوسرا جواب جو کہ قاضی کے نزدیک درست نہیں ہے اس لئے اس کو نقل کر کے ساقط کہہ دیا خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ قسمۃ و مثال اگر چہ مفید امتیاز بھی ہوں تب بھی صلاحیت تعریف نہیں رکھتیں کیونکہ جب تک ان سے لازم بین الثبوت کی معرفۃ حاصل نہ ہو تب تک وہ مفید تعریف نہیں ہو سکتی ہو سکتا ہے کہ مذکورہ قسمۃ و مثال سے لازم بین الثبوت کی معرفت حاصل نہ ہو لہذا التعریف علم حاصل نہیں ہوگی. تو غزالی پر اعتراض بالتدافع نہیں ہو سکتا. قاضی نے اس جواب کی وجہ سقوط پیش کی کہ یہ مشہور عند الجمہور ہے کہ تقسیم حقیقی یعنی جو حقیقۃ شئی کو منقسم الی الاقسام کرے یہ مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے وہ تعریفات اقسام پر مشتمل ہوتی ہے. اور مثال چونکہ مشابہۃ مختصہ کے ساتھ تعریف ہوتی ہے اس لئے اس کا مآل الی الرسم ہوتا ہے لہذا مجیب کا ان کو صالح للتعریف تسلیم نہ کرنا غلط ہے. وقال الفاضل اللاهوری ؒ ان المساواۃ واللازم بین الثبوت شرطان لکمال التعریف لا لاصل التعریف ونفسہ والا لم یکن المنطق مجموع قوانین الاکتساب وقال السید السند فی بحث المعرف من حواشی الشمسیۃ الوجہ الاعم والاخص فہما یصلحان للتعریف فی الجملۃ فلا بد من ادخالہما فی

besturdubooks.wordpress.com

المعرف والا لم یکن المنطق بجمیع قوانین الاکتساب قال فی الحاشیہ قولہ بتقسیم یخرجہ کما قلنا اہ قیل الماتبین یہاں سے صرف معرفۃ بالتقسیم اور معرفۃ بالمثال میں فرق پیش کر دیا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تقسیم مظان اشتباہ اور مقام التباس سے امتیاز کا کام دیتی ہے جیسے کہ تقسیم مذکور کو دیکھئے کہ علم قید جزم کے ساتھ شک ظن وہم سے ممتاز ہوا ہے اور مطابقہ کے ساتھ جہل سے اور ثابت کے ساتھ تقلید سے اور تعریف بالمثال جیسے کہ مثال پیش کیجاتی ہے کہ ادراک بصیرۃ یعنی ادراک عقل کو ایسے سمجھئے جیسے ادراک باصرہ یعنی قوۃ باصرہ سے کسی کا ادراک کرنا کیونکہ بوقت ابصار مثال مبصر منطبع اور منتقش فی الباصرہ ہوتی ہے جیسے آئینہ میں انتقاش ہوتا ہے مرئی کی صورت اور مثال کا ایسے ہی ادراک عقل میں صور معقولات کا ارتسام فی العقل ہوتا ہے تو گویا عقل آئینہ معقولات ہے جیسے قوۃ باصرہ آئینہ محسوسات تھی تو مثال مصداق علم کو متعین کرتی ہے جیسے مثال مذکور سے معلوم ہوا کہ مصداق علم صورۃ مرتسمہ فی العقل ہے قولہ واما المثال فیفہمک ای یدلک علی حقیقۃ العلم ای مصداق العلم والمراد بالافہام الدلالۃ وبالحقیقۃ المصداق لاکنہہ المفصلۃ فلا یرد ان بین ہذا وبین ماقالہ فی الشرح من ان المثال نماأنہ الرسم تدافع لان الرسم لا یفہم علی حقیقۃ المرسوم وجہ دفع الایراد ان مقتضی مافی الشرح ان المثال لا یفید حقیقۃ العلم علی التفصیل ومقتضی ماقالہ فی الحاشیۃ ان المثال یدلک علی ان مصداق العلم ہو الصورۃ المنطبعۃ فی العقل فلا تدافع قال المحقق التفتازانی یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مثال تو وہ ہوتی ہے جو ممثل لہ کے جزئیات وافراد میں سے ایک فرد اور جزئی ہو کر اس کو واضح کرے یہاں جو مثال ادراک باصرہ کی پیش کی گئی ہے یہ افراد اور جزئیات علم سے نہیں ہے جواب یہ کہ محقق تفتازانی رح نے فرمایا ہے کہ مثال سے مراد جزئی من جزئیات الممثل لہ نہیں ہے کما فہمہ البعض بل المراد من المثال ہہنا النظیر لا المثال المتعارف البتہ قاضی مبارک نے اس کو ملحقہ حاشیہ میں رد کر دیا بقولہ ثم الحق ان الظاہر من المثال ذالک ای الفرد الجزئی من جزئیات الممثل لہ کما مثل فی الشرح کاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنین لا ہذا ای لا النظیر کما قال المحقق التفتازانی ومثل بادراک الباصرۃ قولہ فی الحاشیۃ واما الاسمی اہ قال السید السند اعلم ان ارباب العربیۃ الخ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مستخرج من المثال کو حد کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف بالمثال رسم ہوتی ہے۔ لانہ تعریف بالخاصۃ کما قال المصنف والتعریف بالمثال تعریف بالمشابہۃ المختصۃ وہی من خواص المعرف حاصل جواب یہ کہ یہاں حد سے مراد حد باصطلاح ارباب العربیۃ ہے کہ وہ حد کا اطلاق ہر معرف جامع مانع پر کرتے ہیں۔

besturdubooks.wordpress.com

دیتے ہیں اگرچہ ذاتیات کے ساتھ نہ بھی ہو اور یہ اصطلاح عام ہے بنسبۃ اصطلاح اھل میزان کے کیونکہ یہ حضرات حد کا اطلاق صرف تعریف بالذاتیات پر کرتے ہیں کثیر ما یقع الغلط اشارۃ الی ان الاعتراض المذکور مبنی علی الغفلۃ عن اختلاف الاصطلاحین اعلم ان الحقائق الموجودۃ یہ صرف تفصیل مقام ہے باعتبار تنوع الحقائق یعنی حقائق موجودہ اور مفہومات اصطلاحیہ کے حدود کی تفصیل کر دی

بعض حضرات نے اس مقام پر اعتراض اور جواب اعتراض کو ایک اور طریقہ پر پیش کیا ہے حاصل اعتراض یہ کہ قاضی مبارک نے امام غزالی کی توجیہ کلام میں کہا ہے کہ تحدید حقیقی متعسر ہے اور حد اسمی جو کہ تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے متیسر اور آسان ہے حالانکہ حد حقیقی اور حد اسمی متحد بالذات ہیں کیونکہ تعریف بذاتیات الشئ قبل از تصدیق بوجود الشئ ہو تو حد اسمی ہے اگر بعد از تصدیق بوجود الشئ ہو تو حد حقیقی ہے اس صورت میں ایک کو متعسر اور دوسری کو متیسر قرار دینا غلط ہے اس کا دفع کیا دو جہتیں ایک یہ کہ اعتراض مذکور کی بنیاد اصطلاح اھل میزان پر ہے کہ وہ دونوں کے درمیان اتحاد کے قائل ہیں ہم نے جو مستخرج من القسمۃ والمثال کو حد اسمی کہا ہے، یہ اصطلاح اہل عربیت ہے کہ وہ معرف جامع مانع کو حد اسمی کہتے ہیں لہذا حد حقیقی جو ذاتیات شئی کے ساتھ ہوتی ہے متعسر ہے اور حد اسمی بمعنی معرف جامع مانع متیسر ہے اختلاف اصطلاحین سے غفلۃ کی وجہ سے اعتراض مذکور واقع کیا گیا ہے ورنہ تو اعتراض ساقط ہے دوسرا جواب دیا بقولہ و اعلم ان الحقائق الموجودۃ خلاصہ یہ کہ حقائق موجودہ نفس الامریہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی تحو ہرہا یہ حد حقیقی ہوتی ہے اور ان حقائق کے ذاتیات اور عرضیات کے درمیان امتیاز متعسر تعسر تام ہوتا ہے لہذا ان کی حد حقیقی متعسر ہوتی ہے، اور حقائق اصطلاحیہ اور مفہومات لغویہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی مفہو ماتہا الاصطلاحیہ حد اسمی ہوتی ہے۔ اور یہ غایۃ سہولۃ اور تیسیر میں ہوتی ہے اور ان کے ذاتیات و عرضیات کے مابین امتیاز آسان ہوتا ہے کیونکہ ایک لفظ جب اصطلاح ولغۃ میں کسی معنی مرکب کے لئے موضوع ہو تو جو امور اس کے مفہوم اصطلاحی میں داخل ہونگے ذاتیات ہوتے ہیں اور جو خارج عن المفہوم ہوں گے وہ عرضیات ہوں گے لہذا حقائق موجودہ نفس الامریہ کے حدود کو حدود حقیقیہ کہا جاتا ہے اور حقائق اصطلاحیہ کے تعریفات کو حدود اسمیہ کہا جاتا ہے علم چونکہ ایک حقیقۃ موجودہ نفس الامریہ ہے تو اس لحاظ سے اسی کی حد حقیقی ہو گی جو کہ متعسر ہے اور اسی علم کی حقیقۃ اصطلاحیہ اور لغویہ بھی ہے کہ اصطلاح ولغۃ میں اسکی حقیقۃ کیا ہے اس لحاظ سے اس کی حد اسمی ہو گی جو کہ متیسر ہے لہذا اس صورت میں حد حقیقی اور حد اسمی میں اتحاد نہ ہو لہذا ایک کا تعسر اور دوسری کا تیسر ممکن ہے اور اعتراض مندفع اور ساقط ہے۔ قولہ وذھبت طائفۃ یہ تیسرا مذہب ہے جو کہ بعض متکلمین قائل ہیں کہ علم کی حقیقۃ نظری ہے

besturdubooks.wordpress.com

اور اس کی تعریف حقیقیہ اور حقیقت علم متعسر نہیں ہے بلکہ متیسر ہے اور ان حضرات نے علم کی مختلف حدود پیش کی ہیں جو کتب کلامیہ میں مذکور ہیں احدها صفة يتجلى بها المذكور وثانيها صفة توجب التميز لا يحتمل النقيض لا يقال خلاصہ سوال یہ کہ بداهة ونظریہ علم حصولی کی صفۃ مختصہ ہے اور علم حضوری متصف بالبداهة والنظریۃ نہیں ہوتا اور علم چونکہ نفس کی صفۃ ہے اور اوصاف کا علم حضوری ہوتا ہے لہذا علم العلم حضوری ہوگا جو کہ متصف بالبداهة والنظریۃ نہیں ہوسکتا لہذا اس کی بداهة ونظریۃ کا اختلاف سرے سے غلط اور بے محل ہے لان العلم الخ سے اس کا جواب دے دیا۔ کہ علم کی ماہیۃ کلیہ کا علم حصولی ہے حضوری نہیں ہے کیونکہ علم مخصوص جو ماہیۃ کلیہ علمیہ کا فرد ہوتا ہے اور قائم بالنفس ہوکر اسکی صفۃ بنتا ہے اس کا علم حضوری ہوتا ہے ماہیہ کلیہ علمیہ یہ تو نفس کی صفۃ نہیں ہے لہذا اس کا علم حصولی ہے جو کہ متصف بالبداهة والنظریۃ ہوسکتا ہے اور دوسرا جواب منہیہ میں دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بداهۃ ونظریۃ اصطلاحیہ میں اختلاف نہیں ہے جو کہ علم حضوری کی صفۃ نہیں ہوسکتی بلکہ یہاں بدیہی کا معنی منکشف بنفسہ اور ظاہر لذاتہ کا ہے اور نظریۃ بخلاف ذلک اور یہ حضوری کے منافی نہیں لہذا اعتراض مذکور ساقط ہے قولہ کالنور والسرور اعلم ان المصنف اراد بل اهتمها الخ سوال واقع ہوتا تھا کہ کالنور والسرور کے الفاظ متقاضی اس کہ یہ بھی اجلی بدیہیات میں سے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بدیہی وہ ہوتا ہے۔ جس کی حقیقت کو ہر ایک شخص بلاکسب معلوم کرے۔ حتی من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان اور یہ ایسے نہیں ہیں ثانیاً یہ کہ نور کیفیات محسوسہ سے اور سرور کیفیات نفسانیہ سے ہے جب جب یہ جنس کیف کے تحت درج ہیں تو حسب ضابطہ کل ماله جنس له فصل کے ان کے لئے فصل بھی ہوگا اور یہ حد تام ہے جو موصل الی التصور بالکنہ ہے اور یہ مختص بالنظریات ہے لہذا یہ نظری ہوں گے بدیہی نہیں ہوسکتے فضلاً عن ان يكونا من اجلى البديهيات تو قاضی مبارک نے اراد بذا اهتمام سے جواب دیا خلاصہ جواب یہ کہ یہاں مراد مصنف انکی بداهۃ بصورت اجمالیہ ہے جو محدود کی ہوتی ہے نہ بصورۃ تفصیلیہ جو بدرجہ حد تام ہے اور یہ صورۃ تفصیلیہ نظری ہوسکتی ہے لہذا کوئی اشکال نہیں ہے وهكذا حال كل حقيقة مركبة ایسے ہی ہر حقیقۃ مرکبہ کا حال ہے کہ بدرجہ اجمال بدیہی ہوتی ہے اور بدرجہ تفصیل نظری ہوتی ہے اور یہ نور وسرور کی کوئی خصوصیۃ نہیں پھر مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ ومن ههنا يقترح الخ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ علم کے متعلق بداهۃ ونظریۃ کا نزاع صرف نزاع لفظی ہے کیونکہ اسوقت محل اختلاف ایک نہیں رہتا اور ان دونو حکموں میں کوئی منافاۃ نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص بداهۃ کا حکم دیتا ہے اس کی مراد علم کی صورۃ اجمالیہ ہے۔ اور جو نظریۃ کا قائل ہے اس کی مراد

besturdubooks.wordpress.com

صورۃ تفصیلیہ ہے اور نزاع لفظی تو محصلین کے بھی لائق نہیں فضلاً عن ھؤلاء الفضلاء ھذا ظاھر لا
کلام فیہ انما الکلام فی حمل کلام المصنف علی ھذا الاحتمال لان قولہ والحق انہ
من اجلی البدیہیات یفھم منہ من لہ ادنی ذائقۃ فی العربیۃ ان المحکوم علیہ
بالبداھۃ ھو المحکوم علیہ بالنظریۃ التی ھی باطلۃ فی زعم المصنف والا فلا
معنی لقولہ والحق الذی یبتنی عن ابطال مقابلہ الذی ھو الحکم بنظریتہ
وایضاً لا وجہ لتخصیص العلم بھذا الحکم مع انہ یجری فی غیرہ من الحقائق
کما صرح بہ الشارح فالحق ان یقال ان البدیہی فی العلم ھو کونہ حقیقۃ
محصلۃ موجودۃ فی نفس الامر لا باعتبار العقل فقط وینکشف بہ ما ھو متعلق
بہ لکن تنقیح حقیقتہ وتعیین مصداقہ اخفی من النظریات لتکثر الاحتمالات
فی مرتبۃ وجود العلم حتی ارتفت الاحتمالات الی ستۃ عشر کما ھو مذکور فی
الکتب فی الحاشیۃ قولہ لفظی الا ھذا اذا کان حقیقۃ العلم چونکہ اعتراض واقع ہوتا تھا
کہ نزاع لفظی لیس من شان المحصلین فضلاً عن المحققین تو منہیہ میں اسکو رفع کیا کہ یہ نزاع لفظی
اسوقت ہوسکتا ہے جب کہ حقیقۃ علمیہ مرکب من الاجزاء الحدیہ ہو اور یہ ترکیب مسلم عند الفریقین ہو اگر قائلین بالبداھۃ
حقیقۃ علم کو بسیط کہتے ہوں اور بناً بداہۃ علی البساطۃ ہو اور نظریۃ والے قائل بالترکیب ہوں اور بناً نظریۃ علی الترکیب ہو
تو نزاع معنوی ہے جو کہ درحقیقت راجع الی البساطۃ والترکیب ہے ھذا مبنی علی ما ذھب
الیہ السید الھروی ان الشیء اذا کانت لہ مباد واجزاء ترکیبیۃ موصلۃ الی التصور
بالکنہ فھو نظری والقاضی تابع لہ فی ھذا والا فیمکن ان یکون العلم مرکبا ویکون
بدیہیا ایضاً فللمانع ان یمنع اختصاص الحد التام بالنظری لجواز ان یحصل الحد
دفعۃً فکما یجوز التنبیہ علی القضایا الضروریۃ فی صورۃ الدلیل کذلک یجوز
التنبیہ علی التصورات الضروریۃ فی صورۃ الحد قال فی الحاشیۃ الاول من
الحسیات الخ یہ ان کے بدیہی ہونے کیوجہ اور دلیل ہے کہ نور ایک ضوء ہے جو کیفیات محسوسہ میں سے ہے
اور محسوسات بدیہی ہوتے ہیں اور سرور کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو معلوم بالعلم الوجدانی ہے اور وجدانیات
بدیہی ہوا کرتے ہیں اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ مثال تو ایک کافی تھی شارح نے دو کیوں پیش کر دیں اس اعتراض کو دفع کرنا
مقصود نہیں ہے اور نہ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہوسکتا ہے کیونکہ یہ وجہ ان کے تغایر اور تعدد کو ثابت
کرتی ہے تو اعتراض بالتعدد کو کیسے دفع کر سکتی ہے۔ اگر ہر قسم بدیہی کی مثال ذکر کرنی تھی تو پھر جمیع اقسام

besturdubooks.wordpress.com

بدیہیہ کی ایک ایک مثال پیش کیجاتی قولہ والظاہر النظیر یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے کیونکہ نور د سرور علم کے افراد و جزئیات میں سے نہیں ہے اور بصورۃ نظیر حذف مضاف کی ضرورت پیش نہیں آتی جیسا کہ بصورۃ مثال پیش آتی ہے کما سیاتی لہذا جو احتمال محتاج الی التقدیر نہیں ہے وہی ظاہر ہو گا لیکن یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب کہ بداھۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہو کما ھو الحق والانفیت تکون ذات النور والسرور متصفۃ بالبداھۃ اذ لم یکونا فردین من العلم اور اس صورۃ میں یہ علم کی تعریف بالمثال ہو جاتے گی۔ بالمعنی المختار عند المحقق التفتازانی اور اگر اس کو مثال قرار دیا جائے پھر حذف مضاف کی ضرورت پیش آئے گی اور مراد ہو گا کہ علم النور اس وقت افراد علم سے ہو کر اس کی مثال ہو جائے گی اور تعریف بالمثال ہو گی علی القول المختار عند غیر المحقق التفتازانی اور اشارہ الی الاستدلال ہو جائے گا علی ما بینہ المصنف بقولہ ویمکن ان یجعل اشارۃ الی ماھو المشہور الخ یعنی جب اس کو مثال قرار دیا تو حذف مضاف کر کے کہ علم النور والسرور کہنا پڑے گا۔ اور اس وقت علم مطلق کی بداھۃ پر استدلال بھی ہو جائے گا کہ علم نور اور علم سرور علم خاص ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ بداھۃ خاص مستلزم ہوتی ہے بداھۃ عام کو کیونکہ عام جزء للخاص ہوتا ہے اور بداھۃ کل مستلزم ہوتی ہے لبداھۃ الجزء۔ لہذا اس علم خاص کی بداھۃ سے لازمی طور پر علم عام کی بداھۃ ثابت ہو جائے گی۔

جو کہ ہمارا مدعی ہے کہ انہ من اجلی البدیہیات ویرد علیہ المنعان المشہوران یعنی بداھۃ خاص کا بداھۃ عام کو مستلزم ہونا دو شرطوں پر موقوف ہے ایک بجانب عام وہ یہ کہ عام جزء ذاتی ہو خاص کے لئے اور اسکی حقیقہ میں داخل ہو کیونکہ بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام اس لئے تھی کہ عام اسکی جزء ہے اور خاص کل ہے لہذا ضروری قرار پایا کہ عام جزء ذاتی برائے خاص ہو ورنہ تو بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام العرضی نہیں ہو سکتی اور دوسری شرط بجانب خاص ہے وہ یہ کہ خاص مدرک بالکنہ التفصیلی ہو کیونکہ عام ذاتی خاص کی کنہ تفصیلی کی جزء ہوتا ہے نہ خاص کی وجہ کی اور نہ کنہ اجمالی کی اگر کوئی مانع ان دونوں شرطوں کو منع کر دے اور کہے کہ علم عام کا مفہوم اپنے ماتحت علوم کے لئے جزء ذاتی بدرجہ جنس نہیں بلکہ ان کے لئے عرض عام اور خارج از حقیقۃ ہے تو اس وقت اگرچہ خاص بدیہی بالکنہ التفصیلی بھی ہو تو اس کی بداھۃ مستلزم لبداھۃ العرض العام نہیں ہو سکتی۔ اور اسی طرح اگر مانع دوسری شرط کو منع کرے اور کہے کہ علم خاص یعنی علم النور مدرک بالکنہ نہیں ہے بلکہ مدرک بالوجہ ہے تو اس وقت بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام نہیں ہو سکتی اگرچہ عام جزء ذاتی بھی ہو کیونکہ تصور بالوجہ میں ذاتیات کا تصور ہی نہیں آتا یا مدرک بالکنہ ہو لیکن بالکنہ التفصیلی نہ ہو بلکہ بالکنہ الاجمالی ہو تو اس وقت بھی بداھۃ خاص مستلزم لبداھۃ العام نہیں ہو سکتی کیونکہ عام کنہ تفصیلی کی جزء ہوتا ہے نہ

besturdubooks.wordpress.com

کنہ اجمالی کی تو اس مانع کے منعین مذکورین کو دفع کرنے کا کیا طریق ہو گا۔ فقال المصنف ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المنعین لکن خوف الحساد لین لایرخص لذکرہ انتہٰی مصنف نے طریق ذوقی تو ذکر نہ کیا اپنے سینہ میں چھپا کر چل بسے اور شراح اس طریق ذوقی کے بیان میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ مصنف کی مراد بداہۃ علم کے مسئلہ میں علم سے مراد علم مصدری ہے اور تنقیح حقیقت کے بارہ میں تنقیح مصداق کو متعسر قرار دیا ہے تو اس وقت طریق ذوقی یہ ہو گا علم النور اور علم السرور علم مصدری کے لئے حصہ ہیں جیسے کہ تمام مصادر کے اقسام حصص قرار پاتے ہیں جس میں قید خارج ہوتی ہے اور تقیید من حیث التقیید صرف معتبر فی العنوان ہوتی ہے اور حصہ ایک امر انتزاعی ہوتا ہے اسلئے اس کی کنہ اور حقیقت وہی ہوتی ہے جو حاصل فی الذہن ہوتی ہے اور مطلق اس کے لئے ہمیشہ جز ذاتی قرار پاتا ہے، لہٰذا بداہۃ حصہ لامحالہ مستلزم لبداہۃ المطلق ہو جائے گی فبداہۃ علم النور یستلزم بداہۃ العلم المطلق وقد اندفع المنعان لان الحصۃ تکون متصورۃ بالکنہ لان کنہہ ماحصل فی الذہن و المطلق جزء ذاتی للحصۃ فتحقق الشرطان فیتحقق الاستلزام بین البداہتین اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اختلاف بداہۃ ونظریۃ علم مصدری میں نہیں ہے بلکہ علم حقیقی میں ہے جو امر مستقل ہے اور اشیاء کے لئے منشا انکشاف ہے اور مراد مصنف بھی بداہۃ علم میں یہی علم حقیقی ہے نہ کہ مصدری اور قاضی مبارک کی رائے یہی ہے تو ان کے نزدیک طریق ذوقی یہ ہے جس کو قاضی نے لعل ذلک الطریق سے پیش کیا ہے حاصل یہ ہے کہ علم النور جس کو علم خاص قرار دیا گیا ہے اس کو بجائے خاص کے مقید قرار دیا جائے اور علم عام کو بجائے عام کے مطلق قرار دیا جائے تو دونوں منع مرتفع ہو جائیں گے دراصل اس طریق ذوقی کی مدار خاص اور مقید کے مابین اور عام و مطلق کے مابین جو فرق ہے اس پر ہے اس لئے شارح نے منہیہ میں اس فرق کو پیش کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مقید ہمیشہ مرکب خارجی یعنی مرکب تفصیلی ہوتا ہے اور مطلق ہمیشہ مقید کے لئے جز قرار پاتا ہے کیونکہ مقید کی حقیقۃ مطلق مع القید ہوتی ہے اس لئے مقید کی حقیقۃ میں مطلق اور قید دونوں داخل ہوتے ہیں بخلاف خاص کے کہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب ہو بلکہ وہ کبھی بسیط بھی ہوتا ہے اور عام کیلئے بھی ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ خاص کے لئے جز ذاتی بنے بلکہ وہ کبھی عرض عام ہوتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ عام محمول علی الخاص ہوتا ہے اگر عام ذاتی ہو تو اس کا حمل علی الخاص حمل بالذات ہوتا ہے اگر عرضی ہو تو حمل بالعرض ہو گا، بخلاف مطلق و مقید کے کہ ان کے مابین حمل نہیں ہوتا۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ خاص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک صورۃ اجمالیہ اور دوسری تفصیلیہ بخلاف مقید کے کہ اس کی ہمیشہ صورۃ واحدہ تفصیلیہ ہوتی ہے جس کے اندر مطلق اور قید دونوں ضرور متصور ہوتے ہیں اور مقید کی

besturdubooks.wordpress.com

صورۃ اجمالیہ نہیں ہوسکتی اور ہمارے لئے اس مقام پر محط فائدہ فرق اول و ثالث ہے اور اسی کے ساتھ منعان مشہوران مرتفع ہوجاتے ہیں کیونکہ جب مقید کی صورۃ واحدہ تفصیلیہ ہے جس کے لئے مطلق اور قید دو نو اس کے اجزائے تفصیلیہ ہیں تو اس صورۃ میں تصور مقید بدون تصور المطلق ممتنع ہوگا لہٰذا جسوقت علم النور جو کہ مقید ہے متصور بالبداھۃ ہوا تو مطلق علم بھی ضرور متصور بالبداھۃ ہوگا کیونکہ بداھۃ مقید مستلزم ہے لبداھۃ المطلق لیکن قاضی مبارک نے اس منہیہ میں بموافقت میر زاہد ہروی یہ کہہ دیا کہ شرطین مذکورین استلزام بین التصورین کے لئے ہیں یعنی تصور خاص مستلزم برائے تصور عام ہے بالشرطین المذکورین اور یہ شرطین مذکورین استلزام بین البداہتین کے لئے نہیں ہوسکتی کیونکہ خاص جب متصور بالکنہ ہو تو وہ خود نظری ہوجائیگا کیونکہ بتحقیق میرزاہد تصور بالکنہ مختص بالنظریات ہے اور اس مسئلہ میں قاضی مبارک بھی اس کا تابع ہے لہٰذا جب یہ خاص خود بدیہی نہ ہوا تو بداھۃ عام کو کیسے مستلزم ہوسکتا ہے ہاں البتہ استلزام بین التصورین موقوف علی الشرطین المذکورین ضرور ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب کہ عام جزء ذاتی ہوکر بدرجہ جنس قریب ہو اگر جنس بعید ہو تو بھی تصور خاص اس کے تصور کو مستلزم نہیں ہوگا کیونکہ علم بالکنہ جمیع ذاتیات بالغۃ مابلغت کے علم پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ ذاتیات قریبہ جو بلا واسطہ ہوتے ہیں صرف ان پر موقوف ہوتا ہے فتفکر قولہ

فیہ نظر فان الضروری حاصل یہ کہ علم جزئی اور علم مخصوص کی بداھۃ دو طریقہ پر ہوتی ہے۔

(۱) یہ کہ وہ علم مخصوص بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداھۃ ہو بغیر اس کے کہ اس کے مفہوم کی معرفۃ اور اسکی حقیقت کا تصور ہو جیسے نور کا علم جو بنفس خود حاصل بالحس ہے حتی للبلہ و الصبیان اور اسی طرح سرور کا علم بنفس خود حاصل ہے بالوجدان حتی کہ بچے اور بیوقوف کو بھی سرور وجدانی حاصل ہے لیکن ان کے مفہوم کی معرفت اور ان کی حقیقۃ کا تصور تو انہیں حاصل نہیں ہے اور نہ ہر ایک اس کو جانتا ہے دوسرا یہ کہ علم مخصوص کی معرفت مفہوم اور تصور حقیقۃ حاصل بالبداھۃ ہو یعنی ہر ایک شخص بداھۃ جانے کہ اس کا مفہوم یہ ہے اور حقیقۃ اس کی وہ ہے گویا اس کے مفہوم اور حقیقۃ کو بالبداھۃ حاصل کرے تو مستدل کی مراد علم نور اور سرور کی بداھۃ سے کیا ہے اگر طریق ثانی مراد ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم النور والسرور کے مفہوم کی معرفت اور اس کی حقیقۃ کا تصور بدیہی ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ اگر مراد طریق اول ہے تو یہ مسلّم ہے لیکن اسوقت مراد یہ ہوگی کہ علم النور و علم السرور بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداھۃ ہے نور کا علم حس سے اور سرور کا وجدان سے حاصل ہے تو یہ مستلزم مطلوب نہیں ہے یعنی اس کے ساتھ علم مطلق کا تصور بدیہی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حصول شئی بنفس خود یہ مغایر ہے تصور الشئی کا یعنی حصول الشئی اور چیز ہے اور تصور الشئی اور چیز بسا اوقات ایک چیز حاصل ہو جاتی ہے لیکن ان کا تصور ہم نہیں کرتے اور بسا اوقات ایک چیز کا

besturdubooks.wordpress.com

تصور کرتے ہیں لیکن وہ حاصل نہیں ہوتی، جیسے معلومات مخصوصہ کے علوم جزئیہ حاصل ہوتے ہیں لیکن ان کا تصور نہیں کیا جاتا لہذا اس صورت میں جب علم مخصوص یعنی علم نور کا حصول خود اس کے اپنے تصور کو ہی مستلزم نہیں ہے تو علم مطلق کے تصور کو کس طرح مستلزم ہو سکتا ہے اور مستلزم بداہۃ ہونا وہ تو اس سے بھی دور ہے کیونکہ جب علم مطلق کا تصور ہی نہ آیا بداہۃ کیسے کیونکہ تصور مطلق عام مطلق ہے اور تصور بالبداہۃ خاص مطلق اور انتفاء عام مستلزم لانتفاء الخاص ہوتا ہے تو جب تصور ہی نہیں آتا تو بداہۃ کیسے بہرحال حصول شئی اور تصور شئی کے مابین فرق ہے اور مناط اتصاف اول ہے نہ ثانی جیسے کہ کسی کو شجاعۃ اور بہادری بنفس خود حاصل ہوتی ہے تو وہ متصف بالشجاعۃ قرار پاتا اور شجاعؑ کہلاتا ہے دوسرا وہ شخص ہے جس کو شجاعۃ حاصل نہیں صرف اس کے مفہوم اور معنی کا تصور کرتا ہے یا کسی بہادر کو جوہر بہادری دکھاتے ہوئے دیکھ کر تصور شجاعۃ اس کو حاصل ہوتا ہے کہ شجاعۃ ایسے ہوتی ہے تو وہ اس تصور کی وجہ سے متصف بالشجاعۃ نہیں ہوتا اور نہ شجاعؑ کہلاتا ہے بہرحال یہاں علم نور حاصل بالبداہۃ ہے نہ تصور بالبداہۃ اور آپ کا مطلوب چونکہ شق ثانی منتفیہ پر موقوف ہے لہذا ثابت نہیں ہوتا والقول بان الکلام الخ اس قائل کی مراد یہ ہے کہ علم نور وسرور بدیہی بطریق ثانی ہے یعنی علم النور جو کہ مفہوم مقید ہے اسکا تصور بدیہی ہے کیونکہ اولاً یہ کہ ہماری کلام ہی علم النور میں ہے جو کہ ایک مفہوم مقید ہے اور بدیہی ہے جب تصور مفہوم مقید بدیہی ہوا تو مطلق اس کی جزء ہے لہذا بداہۃ مقید مستلزم لبداہۃ المطلق ہوگی ثانیاً یہ کہ ہر ایک شخص حتی کہ وہ بھی جو قادر علی الکسب نہیں ہے وہ نور کو بالحس اور سرور کو بالوجدان بلا نظر جانتا ہے اور جو کسی چیز کو جانتا ہے اس کو تصدیق کہ انا عالم بھذا الشئی بداھۃً حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی انا عالم بالنور دا... دکی تصدیق ضروری اور بدیہی ہوگی اور تصدیق بالقضیہ مفہوم موضوع اور مفہوم محمول کے تصور پر موقوف ہوتی ہے لہذا ضروری ہے کہ یہاں موضوع اور محمول کا مفہوم بدیہی التصور ہو اور محمول اس قضیہ میں وہی علم نور ہے جو کہ مقید ہے لہذا اس کا مفہوم بدیہی ہوگا ورنہ تو تصدیق مذکور بدیہی نہیں ہو سکتی جب یہ مفہوم مقید بدیہی التصور ہوا تو مطلق اس کی جزء ہے لہذا وہ بھی بدیہی التصور ہوگا ھذا ھو المطلوب لایجدی نفعا سے اس کو رد کر دیا کہ یہ قول آپ کو نافع نہیں ہے کیونکہ ہماری کلام علم کی کنہ تفصیلی کے متعلق ہے اور اس قول سے حقیقۃ علم بالکنہ کی بداہۃ ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ مفہوم مقید جس کو آپ نے بدیہی قرار دیا ہے اس کے لئے تو مطلق کا صرف تصور بوجہ اجمالی کافی ہے کیونکہ تصدیق بالقضیہ محمول و موضوع کے تصور بوجہ ما کا اقتضا کرتی ہے اور تصور بالکنہ التفصیلی کے لئے مقتضی نہیں ہوتی لہذا حقیقۃ العلم المطلق کا تصور تفصیلی لازم نہیں ہے اور نہ اس کی بداہۃ کیونکہ مفہوم مقید کے تصور کے لئے مطلق کا تصور بوجہ اجمالی جو بنفس خود مع القید حاصل فی الذھن ہو کافی ہے تو اس سے مطلق کی بداہۃ صرف بوجہ اجمالی ثابت ہوگی نہ بالکنہ التفصیل حالانکہ کلام کنہ تفصیلی میں تھی جو ثابت نہیں ہوتی یہاں

ایک منہیہ ہے ۔ قولہ العلم المطلق اصلاً ای لا بالذات ولا فی ضمن المقید اذ لا یلزم تصور بعض نسخ میں یلزم سے پہلے لفظ لا متروک ہے ۔ وہ سہو ناسخ ہے صحیح عبارت لا یلزم ہے قولہ ثم تنقیح حقیقتہ عسیر جداً الخ اعلم ان الخ اس تعسر حقیقۃ کی دو وجہیں پیش کر دیں، ہر ایک علی تقدیر علیحدۃ خلاصہ یہ کہ اگر حقیقۃ علم مرکب ہو تو وجہ تعسر عدم امتیاز بین الذاتیات والعرضیات ہے یعنی ذاتیات وعرضیات کے مابین التباس واشتباہ ہو جاتا ہے ۔ عقل انسانی ان کے درمیان خط امتیازی کھینچنے سے عاجز ہے کیونکہ حقائق محصلہ کے ذاتیات وعرضیات کا پورا علم خالق الحقائق جل مجدہٗ کو ہے انسانی عقل کو رسائی نہیں ہے ۔ یہ وجہ تعسر حقیقۃ علمیہ کے ساتھ مختص نہیں بلکہ تمام حقائق محصلہ مرکبہ کا یہی حال ہے ۔

والا فلما مر یہ وجہ ثانی ہے علی تقدیر بساطۃ العلم یعنی اس صورۃ میں علم کا شدۃ وضوح اور اظہر الاشیاء ہونا یہ سبب ہے تعسر تنقیح حقیقۃ کا، چونکہ اس امر میں کہ ظہور اور وضوح سبب خفا اور پوشیدگی ہو اشتباہ اور استبعاد تھا کیونکہ ایک چیز کسی وصف میں درجہ کمال تک پہنچ کر دافع لنقیض الوصف المذکور رہتی ہے نہ کہ مستلزم لنقیض الوصف تو شدۃ وضوح وظہور موجب خفاء وتعسر کیسے ہو سکتا ہے ۔ تو قاضی مبارک نے اس اشتباہ واستبعاد کو ایک مثال واقعی اور نفس الامری دے کر مندفع کر دیا ۔ اذ ھو اظہر الاشیاء کلہا ونسبۃ الینا الخ

یعنی جب ایک چیز کسی وصف میں متجاوز عن الحد ہو جائے تو نقیض وصف اس پر مترتب ہونے لگتی ہے بنسبت عقول قاصرہ کے جیسے کہ نسبت شمس الی الخفاش ہے اسی طرح نسبۃ علم ہے ہمارے عقول کی طرف کہ ہمارے عقول اسکی شدۃ ظہور کیوجہ سے عاجز عن ادراک الحقیقۃ ہو جاتے ہیں ۔ جیسے خفاش عاجز ہے عن ادراک حقیقۃ الشمس یہ واضح رہے کہ قاضی نے اگرچہ تعسر کے لئے دو وجہ پیش کئے ہیں لیکن راجح ثانی وجہ ہے ۔ کیونکہ درحقیقت مصنف علم کی تقسیم الی التصور والتصدیق کر کے احتیاج الی المنطق ثابت کرنا چاہتا ہے ۔ لہذا اولاً مقسم کی یعنی علم کی تعریف کی پھر اس کی بعد بعض خواص مقسم پیش کئے ۔ تاکہ تکمیل تعریف ہو جائے کیونکہ خواص کے ساتھ امتیاز حاصل ہوتا ہے ۔ جو کہ مقصود من التعریف ہوتا ہے ۔

۔ وجہ اول یعنی تعسر الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات علی تقدیر الترکیب علم کے ساتھ کوئی خصوصیۃ نہیں رکھتا بلکہ یہ ہر حقیقۃ مرکبہ کی کیفیۃ ہوتی ہے ۔ جب یہ علم کا خاصہ مختصہ نہ ہوا تو اس وجہ کو مقام تعریف کے ساتھ پیش کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور قاضی نے بھی کسائر الحقائق المرکبہ کہکر اس وجہ کے ضعف کیطرف اشارہ کر دیا اور یہ بھی واضح رہے کہ علی تقدیر الترکیب شدۃ وضوح بھی ہوگی اور تعسر امتیاز کے علاوہ یہ دوسرا سبب تعسر تنقیح کا شدۃ وضوح بھی ہوگا لہذا بصورت ترکیب دو سبب تعسر ہو جائینگے لیکن تعسر امتیاز بین الذاتیات والعرضیات چونکہ وجہ سہل اور سریع الفہم تھی اس لئے اس کو بھی پیش کر دیا اور یہ بھی واضح رہے کہ اگر علم حقیقۃ مرکبہ ہو تو پھر اسکی بداہۃ بکنہ اجمالی ہوگی نہ بکنہ تفصیلی کیونکہ تصور بالکنہ التفصیلی مختص بالنظریات

besturdubooks.wordpress.com

ہے لہٰذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ کہ علی تقدیر الترکیب جب اس کے لئے جنس و فصل ہو حد تام ہوگی تو یہ بدیہی نہیں ہوسکتا، بہرحال تنقیح حقیقۃ علم بہت مشکل و متعسر ہو نے کی وجہ سے علم کی تعیین حقیقۃ اور مصداق میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے متعلق مختلف فرقے اور طائفے الگ الگ ہوگئے ہیں لهذا افترقت

الفرق فی تعیین ماهیته و تفصیله ان النفوس لما کانت فی انفسها ظلمة اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ نفوس ممکنہ باعتبار اپنی ماہیۃ وذات کے مصداق ہیں ظلمۃ بمعنی العدم کے کیونکہ اگر ممکن کے لئے عدم ذاتی ہو جائے تو پھر یہ متساوی الطرفین نہیں ہوسکتا بلکہ ممتنع ہو جائے گا لہٰذا یہاں ظلمۃ سے مراد عدم نہیں بلکہ سلب النور سلبا بسیطا اور یہ معروف و مشہور ہے کہ الوجود نور تو اب مفہوم یہ ہوا کہ نفوس ممکنہ فی حد ذاتہا نور اور وجود نہیں ہیں کما یستدعیہ طباع الامکان کیونکہ امکان کے اندر نہ عدم ذاتی ہے نہ وجود اور دوسری چیز یہ کہ نفوس ممکنہ کو بنسبت ان اشیاء کے جو ان کی ذات و صفات کا غیر ہیں بُعد اور دوری ہے ۔ کیونکہ یہ اشیاء نہ تو نفوس کے معلول ہیں اور نہ نعت و صفۃ اس لئے نفوس ان اشیاء کو معلوم کرنے کے لئے مبدأ فیاض یعنی باری تعالیٰ کے اعلام اور تعلیم کے محتاج ہیں رب تعالیٰ جو ان نفوس کو تعلیم دیتا ہے وہ کس طرح ہے اس میں تفصیل یہ ہے اور اس تفصیل کے ساتھ ایک اشکال کے رفع کرنے کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ بصورت ترکیب علم جو وجہ تعسر پیش کی گئی ہے بعدم الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات یہ علم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر حقیقۃ مرکبہ میں جاری ہوسکتی ہے لہٰذا یہ بحث علم کے خصوصیات میں پیش نہیں کی جاسکتی وجہ دفع یہ کہ العلم مترددٌ بین کونه واجبًا وممکنًا وعلی تقدیر کونه ممکنا مترددٌ بین کونه جوهرًا وعرضًا وعلی تقدیر کونه عرضا متردد بین الانفعال والاضافة والکیف ومثل هذه الاحتمالات لا تعهد ان تجری فی غیر العلم کما ستری من التفصیل فلهذا ینبغی ان یذکر فی بحث العلم قوله فاذا علمها فاما بالاضافة مبدأ فیاض جب تعلیم دیتا ہے تو یا صرف اضافۃ کے ساتھ بلا نور وصورة وهو مختار جمهور المتکلمین، یہ حضرات کہتے ہیں کہ معلومیت اشیاء کے بارہ میں ہم جانتے ہیں کہ عالم و معلوم کے مابین تعلق کا ہونا ایک ضروری امر ہے ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی فی انکشاف شئی دون شئی پس معلوم ہوا کہ جس کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے وہی معلوم ہوتا ہے ۔ لہٰذا علم اسی تعلق و اضافۃ کا نام ہوگا اور صورۃ ذہنیہ کا نام علم ان حضرات کے نزدیک نہیں ہوسکتا کیونکہ جب یہ حضرات وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں تو صورہ ذہنیہ کا قول کیسے کرسکتے ہیں۔ او باضافة نور فقط ای بلا افاضة صورة معه. ولیس المراد من قوله فقط نفی الاضافة والا یلزم حینئذٍ تخالف الصدر ای قوله فقط

besturdubooks.wordpress.com

العبد: اعنی قولہ وھو وصف ذو اضافۃ اور یہ مسلک ہے محققین متکلمین کا یعنی ماتریدیہ کا وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اضافۃ تو ایک امر اعتباری ہے جو موجود فی الخارج نہیں ہے تو اس پہ ترتب آثار خارجیہ کا نہیں ہو سکتا حالانکہ علم ایک ایسی چیز ہے جس پہ آثار خارجیہ مترتب ہوتے ہیں لہذا ان کے نزدیک علم ایک وصف حقیقی ہے، جو ایک قسم کا نور اور جلاء ہے البتہ تعلق اور اضافۃ اس کو لازم ہے یعنی جس کے ساتھ اس نور کا تعلق ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا اسی نور کو فارسیہ میں دانش کے ساتھ اور اُردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں او صورۃ فقط ای بلا نور وان کان لہ تعلق بالمعلوم فان التعلق من لوازم العلم لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح فی انکشاف شیئ بہ دون شیئ بہر حال اس صورۃ کا جس ذی الصورۃ کے ساتھ تعلق ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا، یہ مذہب ہے جمہور حکماً کا او ھی مع ذلک النور یعنی علم افاضۃ صورۃ مع النور سے حاصل ہوتا ہے فھنا ثلثۃ امور اب قول بالصورۃ اور صورۃ مع النور ان مجموعہ احتمالین کے لحاظ سے تین امور حاصل ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک کیطرف کوئی نہ کوئی فرقہ حکماً چلا گیا ہے اور یہاں پر مقصود صرف ان احتمالات کا پیش کرنا ہے جو کسی ایک طائفہ کا مذہب ہے اور مطلق احتمالات خواہ کسی کا مذہب ہو یا نہ ہو ان تمام کا استیعاب مقصود نہیں لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہو سکتا کہ احتمالات عقلیہ تو ان کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، مثلاً نور مع الصورۃ اور صورۃ مع التأثر بہر حال وہ امور جو مذاہب کا درجہ رکھتے ہیں وہ صرف یہی تین ہیں۔ ایک نور دوسرا صورۃ تیسرا تأثر یعنی صورۃ کو قبول کرنا اور نفس کا اس سے متأثر ہونا اگر علم صرف نور کا نام ہو جیسا کہ محققین من الحکما کہتے ہیں کہ علم نام ہے ایک نور کا جس کو حالۃ ادراکیہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقولہ کیف کے تحت درج ہوگا اور یہی مذہب منصور بالدلائل ہے اگر علم نام ہو صورۃ کا تو ان حضرات کے نزدیک جو حصول اشیاء باشباحہا کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی علم مقولہ کیف میں درج ہوگا کیونکہ ذہن میں جو شئی کا عکس اور شبح حاصل ہوتا ہے یہ ایک قسم کی کیفیۃ ہے جو مقولہ کیف میں داخل ہوگی اور جو حضرات حصول اشیاء بانفسہا کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ صورۃ علمیہ کسی خاص مقولہ میں درج نہیں ہوگی بلکہ وہ تابع للمعلوم ہوگی اگر معلوم جوہر تو صورۃ جوہر ہوگی اگر معلوم عرض ہے تو جس مقولہ سے ہوگا تو صورۃ بھی اسی مقولہ سے ہوگی الا ان یرتکب بالتجوز کما قیل ای کما قال الدوانی بان الصورۃ العلمیۃ الذھنیۃ متشابھۃ بالکیف الخارجی فی انہا قائمۃ بالمحل ولا تقتضی القسمۃ ولا النسبۃ فبسبب ھذا التشبیہ یقال للصورۃ العلمیۃ انہا من مقولۃ الکیف مجازًا لاحقیقۃ اگر علم نام ہو تأثر کا یعنی قبول الصورۃ کا تو اس وقت علم از مقولہ انفعال ہوگا۔ اور یہ حضرات علم کی تعریف قبول النفس للصورۃ سے کرتے ہیں، والمختار عند المحققین ھو الاول جمہور حکما تو صورۃ علمیہ کے قائل ہیں

besturdubooks.wordpress.com

یعنی ان کے نزدیک علم نام ہے صورۃ حاصلہ کا کیونکہ بہت سی ایسی اشیا ہیں معلوم ہیں جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہیں بلکہ معدوم ہیں حالانکہ علم تعلق بالمعلوم کا متقاضی ہے اور تعلق تقاضا کرتا ہے امتیاز متعلق بہ کا جو کہ معلوم ہے تو گویا علم متقاضی ہوا امتیاز معلوم کا، اور امتیاز تقاضا کرتا ہے ثبوت کو یعنی قابل امتیاز وہ چیز ہوسکتی ہے جس کو کسی قسم کا ثبوت اور وجود حاصل ہو کیونکہ معدوم محض قابل امتیاز نہیں ہے اور بہت سی ایسی اشیا ہمیں معلوم ہوتی ہیں جن کو ثبوت فی الخارج تو حاصل نہیں ہوتا لہذا ان کے لئے ثبوت ذہنی کا ہونا ضروری ہے اور یہی ثبوت ذہنی وہی صورت علمیہ ذہنیہ ہے اور اسی کا نام علم ہے لیکن صورۃ ذہنیہ میں دو درجے ہیں ایک قیام ذہنی کا اور اسی کا نام علم ہے اور دوسرا درجہ صورۃ ذہنیہ من حیث ہی کا یہ درجہ معلوم ہے، علم نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ علم صورۃ کا نام نہیں ہے کیونکہ صورۃ تو من حیث ہی کے درجہ میں بھی تو موجود ہے، لیکن وہ علم اور منشأ انکشاف نہیں بنتی تو معلوم ہوا کہ صورۃ حقیقۃً علم نہیں ہے بلکہ انتقاش الذہن بالصورۃ ای قبولہ لہا کا نام علم ہے نہ کہ نفس صورۃ کا لیکن مختار عند المحققین یہ ہے کہ علم ایک نور کا نام ہے جس کو یہ حالۃ ادراکیہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ حضرات اپنے اس مختار پر دلائل پیش کرتے ہیں ایک دلیل وہ ہے جو سید زاہد نے پیش کی ہے کہ صورۃ حاصلہ فی الذہن پر علم محمول ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے الصورۃ علمٌ تو یہ حمل ذاتی نہیں کیونکہ جو حمل بالذات ہوتا ہے وہ اختلاف ظرف کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا اگر یہ حمل بالذات ہوتا تو پھر صورۃ موجودہ فی الخارج پر بھی علم محمول ہوتا اور شئی موجود فی الخارج کو علمٌ کہا جاتا حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ حمل عرضی اور بالعرض ہے حمل عرضی میں حقیقۃ محمول حقیقۃ موضوع سے مغائر ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ صورۃ حاصلہ کی حقیقۃ اور ہے اور علم کی حقیقۃ اور جو صورۃ کی حقیقۃ سے مختلف اور مغائر ہے صرف اس کے ساتھ علم کو تعلق عروض ۔ اور صورۃ کے لئے عارض ہے اسی کو ہم حالۃ ادراکیہ کہتے ہیں کیونکہ ایک امر جو منشأ انکشاف ہو اور صورۃ سے مغایر ہو کر صورۃ کو صرف ذہن میں عارض ہو یہی علم ہے اور یہی حالۃ ادراکیہ اور دوسری دلیل یہ پیش کیجاتی ہے کہ حکما کے نزدیک علم حقیقۃ واحدہ محصلہ ہے اور مقولہ کیف کے تحت درج ہے اور یہ چیز صورۃ حاصلہ پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ حقیقۃ واحدہ مندرجہ تحت الکیف نہیں ہے بلکہ صورۃ تو تابع للمعلوم ہو کر مقولات شتی میں مندرج ہوتی رہتی ہے اور اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علم کا ایک لازم ہے جو اس کے ساتھ مختص ہے وہ ہے مبدأ انکشاف ہونا برائے اشیا اور یہ لازم تمام صور علمیہ میں مشترک ہے یہ نہیں کہ ایک ایک صورۃ کا یہ لازم مخصوص ہو ورنہ تو اردعلل کثیرہ علی معلول واحد ہو جائے گا کیونکہ ملزوم درجہ علۃ میں ہوتا ہے اور لازم بدرجہ معلول یہاں لازم ایک ہے منشأ انکشاف ہونا اور ملزوم صور علمیہ کثیرہ ہیں اور یہ لازم مشترک بین الصور العلمیہ امر ذاتی تو ہے نہیں بلکہ یہ ایک امر خارج اور عارض للصور ہے اور یہی چیز ہماری مراد ہے، حالۃ

besturdubooks.wordpress.com

ادراکیہ سے یعنی جو منشأ انکشاف ہو اور عارض للصور ہو مندرج تحت مقولۃ الکیف ہو اور یہی چیز حالۃ ادراکیہ پر صادق آتی ہے لہذا علم اسی حالۃ کا نام ہوگا وھی عند ھم قائمۃ الخ یہ دفع ہے اس اشکال کا کہ قول بالحالۃ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حالۃ ادراکیہ قائم بالصورۃ ہے تو پھر صورۃ مصداق عالم قرار پاتی ہے کیونکہ جب علم اسکے ساتھ قائم ہوا تو قیام مبدا مستلزم ہوتا ہے حمل المشتق حالانکہ صورۃ کو عالم قرار دینا غلط ہے اگر یہ حالۃ ادراکیہ قائم بالذہن ہے تو اس کا صورۃ کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہ رہا تو اب صورۃ کو علم کہنا اور علم کا اس پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ صورۃ علمیۃ کہا جاتا ہے جواب دیا کہ حالۃ کا قیام بالنفس والعقل ہے اور وہی عالم ہے ۔ البتہ صورۃ کے ساتھ حالۃ ادراکیہ کو تقارن فی محل واحد وھو العقل حاصل ہے لہذا ان کے درمیان علاقۂ عروض بالمسامحۃ موجود ہے جیسے کہ کاتب وضاحک کے درمیان کہ دونو عارض برائے انسان ہیں تو الکاتب ضاحک کہا جاتا ہے اسی طرح صورۃ اور حالۃ دونو قائم بالنفس والعقل ہیں لہذا صورۃ کو علم کہا جاسکتا ہے کو یا حمل کرنے کے لئے یا تو قیام المحمول بالموضوع ہو یا قیامھما ای المحمول والموضوع بالامر الثالث ہو جیسے کاتب وضاحک ہیں اور یہاں صورۃ اور حالۃ ادراکیہ میں شق ثانی موجود ہے قولہ؛ والحق ان العلم نور قائم بذاتہ بعد از تفصیل مذاہب یہاں سے احقاق حق کر رہا ہے ۔

قاضی مبارک نے چونکہ علم کے متعلق مسلک جدید اختیار کیا ہے اس لئے اس مسئلہ کو بار بار واضح کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ علم دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک علم بالمعنی المصدری یعنی نفس انکشاف والظہور جس کو دانستن کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے یہ بحث اس کے متعلق نہیں ہے دوسرا علم بالمعنی الحقیقی اور اس سے مراد ہے ما ھو مبدأ لانکشاف الاشیاء یعنی اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا الظہور ہو یہ علم حقیقی ہے قاضی مبارک اسی کے متعلق تفصیل کرنا چاہتا ہے اور یہ علم حقیقی دو قسم ہے ۔ ایک علم حقیقی بالذات ، دوسرا علم حقیقی بالعرض ، علم حقیقی بالذات اس کو کہا جاتا ہے جو مبدا ظہور اور منشأ انکشاف بایں طور ہو کہ اس کا ظہور اور نوریۃ ذاتی امر ہو کسی غیر سے مستفاد نہ ہو کیونکہ اگر مستفاد من الغیر ہوتی تو پھر علم حقیقی بالذات یہ غیر ہوگا کیونکہ اس صورت میں اسی کا ظہور ذاتی نظر آتا ہے ۔ اور علم حقیقی بالعرض اسکو کہا جاتا ہے جو منشاء انکشاف اور مبدا ظہور تو ہو لیکن اس کا ظہور اور نوریۃ ذاتی شئی نہیں ہے بلکہ مستفاد من الغیر ہے اب قاضی مبارک کی مراد ان العلم نور قائم بذاتہ واجب لذاتہ سے علم حقیقی بالذات ہے نہ علم حقیقی بالعرض یعنی علم حقیقی بالذات قاضی مبارک کے نزدیک عین ذات واجب تعالے ہے فان العلم انما حقیقۃ یہاں سے اپنے دعوی پر دلیل پیش کر رہا ہے اور یہاں علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے لا بالعرض حاصل یہ کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا ظہور

besturdubooks.wordpress.com

ہو بایں طور کہ مبدأ بذاتِ خود نور ظہور کی مدار اور مطابق ہو اور نور ظہور کے حمل کے لئے بذات خود مصداق ہو۔ یوں نہ ہو کہ اسکی نوریت اور ظہوریت کسی اور کا ظل اور کسی غیر سے مستفاد ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ ایسی شئی ممکن ہوسکتی ہے یا واجب قاضی مبارک نے والممکن لما کان فی حد ذاتہ سے ممکن کے متعلق واضح کر دیا کہ اس کا ظہور ذاتی نہیں ہوسکتا لہذا علم حقیقی بالذات ممکن نہیں ہوسکتا جب ممکن نہ ہوسکا تو ممتنع بطریق اولیٰ علم قرار نہیں پاسکتا لہذا ثابت ہوا کہ علم حقیقی بالذات صرف واجب تعالےٰ ہی ہوگا اور یہی مقصود ہے حاصل توضیح یہ ہے کہ ممکن کا ظہور ذاتی نہیں ہے کیونکہ ممکن فی حد ذاتہ بقعہ قوۃ میں ہے یعنی مقام عدم میں اور اس کی تفسیر کر دی حیز اللیسیۃ کے ساتھ یعنی ممکن فی حد ذاتہ مقام قوۃ و عدم میں ہے اور وجود اس کا ذاتی نہیں ہے لہذا یہ فی حد ذاتہ نور نہیں ہوسکتا بلکہ یہ ایک امر ظلمانی ہوگا لہذا یہ نہ تو ظاہر لذاتہ ہوگا نہ مظہر لغیرہ کیونکہ جب امر ظلمانی ہوا تو ظلمۃ میں نہ ظہور ہوتا ہے نہ اظہار لہذا یہ علم نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ علم ایک ایسی حقیقۃ کا نام ہے جو فی حد ذاتہ ظاہر ہو اور لغیرہ مظہر ہو ممکن نہ فی حد ذاتہ علم ہوسکتا ہے نہ عالم کیونکہ امر ظلماتی ہونا ان دونوں کے منافی ہے یہ واضح رہے کہ ممکن کے متعلق جو کہا فی حد ذاتہ حیز لیسیۃ میں ہے اور فی حد ذاتہ امر ظلماتی ہے اس کی مراد یہ نہیں کہ عدم اس کے لئے ذاتی امر ہے اور نہ یہ کہ ظلمۃ جو یہ بھی تعبیر عدم ہے ممکن کے لئے ذاتی ہے اور ممکن بذاتِ خود ان کے لئے مصداق حمل ہو ورنہ تو پھر ممکن ممکن نہیں رہے گا۔ بلکہ یہ ممتنع ہو جائے گا تو لیسیۃ سے سلب الوجود اور ظلمانیۃ سے مراد سلب النور ہے، یعنی ممکن درجۂ ذات میں نہ وجود رکھتا ہے نہ نور لہذا ممکن خواہ وہ صورۃ ہو یا اضافۃ یا حالۃ ادراکیہ یا کچھ اور یہ علم حقیقی بالذات قرار نہیں پاسکتے فکما ان قوامہ ووجودہ انما ھو بالعرض یعنی جس طرح ممکن کا قوام اور وجود یعنی مرتبۂ تقرر اور وجود ذاتی نہیں ہے بلکہ بالعرض ہے اور جاعل حق کے فیضان سے ہے اسی طرح ممکن کی عالمیۃ بھی ذاتی نہیں ہے بلکہ یہ بھی بالعرض ہے اور عالم حق یعنی باری تعالےٰ کے فیضان سے ہے تو جس طرح ممکن کا وجود بالعرض اسی طرح علم و عالمیۃ بھی بالعرض ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ علم بمعنی منشأ انکشاف یہ نام ہے نور کا اور ان حضرات کے نزدیک نور اور وجود ایک چیز ہے جیسے عدم اور ظلمۃ ایک چیز ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ الوجود نورٌ والعدم ظلمۃ لہذا قاضی مبارک کے نزدیک علم بعینہ وجود عالم کا نام ہے جو کہ ذر کا عین ہے یعنی وہ وجود جو مجرد عن المادہ ہے وہی نور ہے اور ظہور اور اسی کا نام علم ہے۔ باقی رہا وجود مادی چونکہ یہ اپنے اندر ہیولی اور مادہ رکھتا ہے جو کہ جڑ ہے ظلمۃ کی یہ علم قرار نہیں پاسکتا اور نہ عالم ہوسکتا ہے کیونکہ علم خاصۃ مجردات ہے رب تعالےٰ کے اندر حمل وجود اور حمل عالم کا مصداق خود ذات واجب تعالےٰ ہے اس لئے جیسے

besturdubooks.wordpress.com

وجود باری تعالٰے ذات مقدس کا عین ہے اسی طرح علم بھی عین ذات باری تعالٰے ہے اور ممکن پر صدق وجود من حیث استنادہ الی اللہ تعالٰے ہے یعنی اس کا وجود اللہ تعالٰے کی جانب سے مستفاد ہوتا ہے ذاتی نہیں ہے اسی طرح علم بھی اس کے اندر ذاتی نہیں بلکہ من حیث استنادہ الی اللہ تعالٰے ہے یعنی علم باری تعالٰے کی جانب اور اس کے فیضان سے حاصل ہے نہ ممکن کا وجود ذاتی ہے نہ علم جس طرح علم کے مختلف مفاہیم گذر چکے ہیں اسی طرح وجود کے بھی مختلف مفاہیم ہیں ایک وجود بالمعنی المصدری جس کا معنی صیرورۃ اور بودن ہے وہ اس بحث میں ہمارا مقصود نہیں ہے جس طرح علم بالمعنی المصدری مقصود نہ تھا اور ایک ہے وجود حقیقی بمعنی ما بہ الموجودیۃ جیسے علم حقیقی بمعنی ما بہ الانکشاف تھا اس مقام پر یہی وجود ہمارا مقصود ہے اور قاضی مبارک علم حقیقی کو اسی وجود کا عین قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ واضح رہے کہ وجود سے مراد الوجود البحت ہے جو کہ عین نور ہے نہ کہ وجود المادی جو کہ عین ظلمت ہے پھر الوجود الحقیقی دو قسم ہے جیسے العلم الحقیقی دو قسم تھا ایک الوجود الحقیقی بالذات جو اپنے درجہ تقرر میں اور تحقق میں کسی کا محتاج نہیں اور نہ کسی کیطرف مستند ہے اس کا تقرر بھی ذاتی اور تحقق بھی ذاتی یہ ہے واجب تعالٰے اور دوسرا ہے الوجود الحقیقی بالعرض یعنی درجہ ما بہ الموجودیۃ لیکن وہ ذاتی نہیں بلکہ مستند الی الغیر اور مستفاد من الجاعل ہے یہ وجود حقیقی ہے ممکن کا لیکن یہ وجود بالعرض کہلاتا ہے اور درحقیقت یہ ممکن کا مرتبۂ تقرر ہے کیونکہ اسی کے سبب اس کو وجود میسر آتا ہے پھر چونکہ ممکن کا تقرر مستند الی الجاعل ہے لہذا اس کا وجود بھی مستند الی الجاعل ہوگا اب ممکن کے لئے وجود حقیقی بالذات وہی بعینہٖ وجود الواجب تعالٰے ہے۔

لانه تعالى مابه الموجودية لماهو مابه الموجودية فى الممكن اعنى مرتبة تقرره یعنی ممکن کے اندر جو درجہ ما بہ الموجودیۃ ہے یہ مرتبۂ تقرر ہے کیونکہ مرتبۂ تقرر ہی کے سبب فیضان وجود من اللہ تعالٰے ہوتا ہے اور اس مرتبۂ تقرر کا تحقق فی الممکن من فیضانہ تعالٰے ہے تو ممکن کے ما بہ الموجودیۃ کے لئے ذات باری تعالٰے حقیقۃً ما بہ الموجودیۃ ہے لہذا ممکن کا وجود حقیقی بالذات وہی وجود باری تعالٰے ہوگا۔ اسی طرح علم حقیقی بمعنی ما بہ الانکشاف ممکن کے اندر ایک بالعرض ہے جو اس کا اپنا درجہ تقرر ہے چونکہ یہ ذاتی نہیں بلکہ مستفاد من الغیر ہے لہذا ما بہ الانکشاف مستفاد من الغیر ہونے کیوجہ سے علم بالعرض قرار پاتے گا اور ممکن کے لئے علم حقیقی بمعنی ما بہ الانکشاف بالذات یہ ذات واجب تعالٰے ہے۔ لانه تعالى مبدأ لما هو مبدأ الظهور فى الممكن اعنى مرتبة تقرره فكان مبدأ الظهور فى الممكن بالحقيقة هو ذات الواجب تعالى یعنی ممکن کے اندر جو شئی مبداء ظہور برائے اشیا ہے وہ ہے اس کا مرتبۂ تقرر اور وجود پھر یہ تقرر و وجود چونکہ مستفاد من تعالٰے تھا اس لئے اس مرتبہ کو ما بہ الانکشاف بالعرض قرار دیا گیا۔ اب اس مرتبہ کے لئے اصالۃً اور درحقیقت مبدأ اور منشا چونکہ ذات

besturdubooks.wordpress.com

باری تعالیٰ ہے تو ممکن میں بھی حقیقۃً اور منشأ انکشاف بالذات ذات باری تعالیٰ ہو گی لہذا ممکن کا علم حقیقی بالذات ذات باری تعالیٰ قرار پائے گی یہ ایسے سمجھئے جیسے بوقت شب منشأ انکشاف برائے اشیاء حقیقۃً ہمیں قمر محسوس ہوتا ہے پھر چونکہ قمر کا یہ نور جو منشاء انکشاف ہے یہ اس کا ذاتی نہیں ہے بلکہ مستفاد من الشمس ہے گویا اصالۃً اور درحقیقت انکشاف اشیاء کا افادہ شمس سے ہوا گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قمر کے انکشاف اشیاء کرنے کے وقت میں بھی اصالۃً اور حقیقۃً ما بہ الانکشاف بالذات شمس ہے نہ کہ قمر کیونکہ اس کا نور سرے سے ذاتی ہے نہیں تو اس کو منشاء انکشاف بالذات کیسے کہہ سکتے ہیں البتہ اسے منشاء انکشاف بالعرض قرار دیں گے کہ ہمیں بظاہر جلا اور نور قمر کے ساتھ قائم نظر آتا ہے اسی طرح ممکن کا وجود مجرد جو کہ نور ہے بظاہر ممکن کے ساتھ ہی قائم ہے لہذا یہ منشأ انکشاف للاشیاء ہے لیکن بالعرض نہ بالذات کیونکہ یہ چیز ممکن کی اپنی اور ذاتی نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ وجود نورانی مستفاد ہے اللہ تعالیٰ کے وجود نورانی سے جیسے نور قمر مستفاد من نور الشمس تھا تو جب ممکن کا وجود نورانی منشأ انکشاف ہو گا تو اسی ہی وقت درحقیقت اور بالذات منشأ انکشاف باری تعالیٰ کا وجود نورانی ہو گا جیسے کہ قمر کے منشأ انکشاف ہونے کی صورت میں تھا لہذا ممکن کا علم حقیقی بالذات خود ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکن کا اپنا تقرر اور وجود چونکہ مستفاد من اللہ تعالیٰ ہے تو یہ منشأ انکشاف اور علم حقیقی بالعرض قرار پائے گا۔ ہذا هو المراد بقول القاضی فكما ان وجود الممكن ای الوجود الحقيقي للممكن بمعنى ما به الموجودية هو وجود الواجب یعنی ممکن کا وجود حقیقی بالذات اصالۃً وجود واجب ہی کا نام ہے كذلك علمه ای علم الممكن والمراد به العلم الحقيقي بالذات هو علم الواجب تعالىٰ یعنی ممکن کا علم حقیقی بالذات بعینہ علم واجب تعالیٰ کا نام ہے اس تشبیہ سے یہ محسوس ہوتا تھا کہ علم اور وجود دو الگ اور متغائر اشیاء ہیں حالانکہ یہ قاضی مبارک کے مقصد کے منافی ہے کیونکہ وہ خود وجود کو علم قرار دیتا ہے تو اس لئے اضراب کیا اور کہا بل العلم هو الوجود یعنی علم بعینہ وجود کا نام ہے اس سے متغائر نہیں ہے اور اس پر قید المجرد کا اضافہ کر کے اشارہ کر دیا کہ علم وجود مطلق کا عین نہیں ہے بلکہ صرف وجود مجرد کا عین ہے اگرچہ دونوں وجود مستند الی اللہ تعالیٰ ہیں لیکن وہ وجود جو نور ہے اور منشأ انکشاف ہے وہ صرف الوجود المجرد ہے لا المادی فالواجب سبحانه تعالىٰ يجعل العقل امرا نورانيا یعنی اللہ تعالیٰ نے خود عقل کو امر نورانی ہی بنایا ہے کیونکہ وجود عقل مادہ سے مجرد ہے جو کہ ظلمۃ کی جڑ تھا اس لئے عقل فطرۃً نورانی ہے اور اللہ تعالیٰ نے ابتدائے آفرینش سے اسے ایسے ہی بنایا اور یہ عقل مجرد

besturdubooks.wordpress.com

مرتبۂ تقرر وتحقق کی طرف اشارہ ہے۔ ینکشف الاشیاء ای الاشیاء الغائبۃ التی ھی غیر ذات العقل وغیر صفاتہ عند قیامھا بہ کہ ان اشیآ کا عقل کے ساتھ قائم ہونا شرط فی الانکشاف ہے لیکن ان اشیآ کا قیام بالعقل بواسطۃ الصور ہوگا۔ لہذا ان کا علم حصولی قرار پائے گا۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ صورۃ منشآ انکشاف اور علم نہیں ہے بلکہ منشا انکشاف عقل کا اپنا وجود نورانی ہے البتہ ان اشیآ کا وجود عند العقل شرط فی الانکشاف ہے۔ جیسے ضیاء ورروشنی منشا انکشاف تو ہوتی ہے لیکن منکشف صرف وہ اشیآ ہوتی ہے جو اس روشنی کے تحت داخل ہوں گی لہذا روشنی کے سامنے آنا اور موجود ہونا منشآ انکشاف نہیں بلکہ شرطِ انکشاف ہے علم منشآ انکشاف کا نام ہے شرطِ انکشاف کا نام نہیں لہذا ان صور کو علم قرار دینا صحیح نہیں ولیس العلم امرا زائدا علی وجودہ الخاص المجرد یعنی علم صرف عالم کے وجود خاص جو کہ مجرد ہے اسی کا نام ہے۔ اور علم کوئی امر زائد عن وجود العالم نہیں ہے حالۃ ادراکیہ بھی ایک نور کا نام تھا جو منشآ انکشاف بنتا تھا لیکن وہ حضرات حالۃ ادراکیہ کو ایک وصف زائد عن وجود العالم اور صرف عارض اور قائم بالنفس العالمۃ قرار دیتے تھے اور وجود عالم کا عین نہیں کہتے تھے قاضی مبارک کے نزدیک عالم کا اپنا وجود مجرد نور اور منشآ انکشاف ہے اور یہی وجود مجرد خود نور اور علم ہے ولہذا اند رک ذاتھا بذاتھا چونکہ وجود عقل مجرد اور نورانی ہے لہذا وہ خود منشآ انکشاف ہوگا۔ اور پھر چونکہ اس کی اپنی ذات اس سے غائب نہیں بلکہ بعلاقہ عینیۃ اس کے سامنے ہے اس لئے عقل اپنی ذات کا بذاتِ خود ادراک کرلیتا ہے اور کسی صورۃ وغیرہ کے حاصل ہونے کی ضرورت نہیں لہذا یہ علم حضوری قرار پاتا ہے نعم قد یفتقر الی ان یکون یہ دفع ہے اس اشکال کا کہ جب عالم کا اپنا وجود مجرد اور اس کی ماہیۃ منشآ انکشاف برائے اشیآ ہوتی تو پھر عقول اور نفوس کا علم بالاشیاء الغائبہ بھی حضوری ہوگا نہ حصولی کیونکہ حصولی کے اندر تو صورۃ منشآ انکشاف بنتی ہے نہ وجود العالم حالانکہ ان کا علم حضوری ہونا باطل ہے کیونکہ اشیاء غائبہ کے ساتھ علم حضوری کے علاقات ثلث میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے اور پھر اگر ان اشیاء غائبہ کا علم حضوری ہوتا تو علم حضوری چونکہ عین معلوم ہوتا ہے لہذا ان اشیاء خارجیہ کے انتفآ کے ساتھ علم منتفی ہوجاتا حالانکہ ایسے نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ اگرچہ عالم کا وجود مجرد منشآ انکشاف تو ضرور ہے لیکن قیام الشئی المعلوم بالمجرد او المعلوم کا وجود للعالم شرط للانکشاف ہے کما مر اور پھر ان اشیآ غائبہ کا قیام براہِ راست تو ہوتا نہیں لہذا ان کا وجود عند العقل بواسطۃ الصور ہوگا لہذا یہ علم حصولی قرار پائے گا اور بقائے صورۃ کے ساتھ علم بھی باقی رہے گا اگرچہ ذی الصورۃ خارجی منتفی ہوجائے تو اس کے انتفا کے ساتھ علم منتفی نہیں ہوگا۔ اور اس صورۃ کا افاضہ اللہ تعالے کی جانب سے ہوتا ہے وہی اس کے وجود کا

افاضہ عند العقل فرماتا ہے جو کہ درجہ شرط میں ہے اور یہی شرط بنیاد ہے حصولی کی جہاں صورۃ واسطہ نہیں
بنے گی وہ علم حضوری ہو گا۔ فالعلم اس علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے جو کہ عین ذات واجب تعالٰی
ہے، اور واجب تعالٰی کی ذات باوجود بدیہی اور جلی ہونے کے اور نور الانوار ہونے کے پھر بھی اس کا
تصور بالکنہ اور بکنہہ بالکل ممتنع ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے جیسے خفاش ادراک شمس سے
عاجز ہے اور پھر چونکہ عقل کا وجود مجرد جو کہ نور اور علم ہے واجب تعالٰی کی ذات مقدس اور وجود معلی اور
نور اتم سے مستفاد و حاصل ہے تو اس لحاظ سے عقول کی نسبۃ الی الواجب تعالٰی ایسی ہوتی جیسے نسبۃ القمر
الی الشمس لان نور القمر مستفاد من نور الشمس قولہ فی الحاشیۃ
بل العلم الخ اضراب عن الحکم السابق یہ وہی اضراب عن السابق ہے کیونکہ ماسبق
میں ممکن کے علم حقیقی بمعنی ما بہ الانکشاف کو ممکن کے وجود حقیقی بمعنی ما بہ الموجودیۃ (یہ ممکن کا درجہ تقرر ہے
کیونکہ اسی کے سبب فیضان وجود ہوتا ہے) کے ساتھ تشبیہ دی فی استفادۃ کل منہما من
الغیر وھذا التشبیہ مستفاد من قولہ یکما ان قوامہ روجودہ الخ
والتشبیہ یقتضی المغایرۃ تو اس سے معلوم ہوتا تھا کہ علم مغائر وجود ہے حالانکہ قاضی کے
نزدیک مغائرۃ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ اتحاد او عینیۃ کا قائل ہے اس لئے اضراب کیا اور کہا علم خود وجود
مجرد ہی کا نام ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو اضراب قرار دیں۔ عما یفھم من قولہ من
حیث استنادہ اور یہ ممکن کا وجود مطلق ہے جو مجرد اور مادی دونوں کو شامل ہے اور مستند الی اللہ تعالٰی
ہے تو اس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ ممکن کے وجود مطلق کا نام علم ہے لہٰذا اس سے اضراب کر کے صرف وجود مجرد کو
علم قرار دیا کیونکہ مادہ اور ذی مادہ نہ علم ہو سکتا ہے نہ عالم بلکہ یہ اصل الظلمۃ ہے والحق حق بات یہ ہے کہ
علم ہو یا اور صفات حقیقیۃ واجب تعالٰی کے یہ تمام عین ہیں واجب تعالٰی کے کیونکہ وہ تو وجود خالص ہے اور
مقدس عن النقائص بس اسی کمال وجود ہی کا نام صفات کمالیہ ہے۔ اور اسی طرح ممکن میں بھی علم اس کے وجود
خاص جو کہ مجرد ہے کا عین ہے اور وجود خاص کا مبدا انکشاف ہونا کوئی امر مستبعد نہیں ہے بلکہ محسوسات میں
ہم دیکھتے ہیں کہ شمس کا وجود خاص نورانی اور ضوء جو اس کے وجود کے ساتھ قائم ہے بلکہ خود وجود خاص کا عین ہے
منشاء انکشاف برائے اشیاء عند الحس ہوتا ہے اسی طرح عالم معقولات غیر محسوسات میں بھی ایسی شئی موجود ہے
جو عند العقل منشاء انکشاف برائے اشیاء ہو۔ بلحاظ اپنے وجود مخصوص کے یہ ہیں خود عقول و نفوس جو کہ مجرد عن المادہ
ہیں ظلمۃ سے منزہ تو ان کا وجود خاص خود ان کی ذات و صفات کے لئے منشاء انکشاف ہے اسی طرح اشیاء
غائبہ کے لئے بھی منشاء انکشاف ہے۔ بشرط حصولہا عند العقل یہ نور ان کے وجود خاص سے زائد نہیں ہے

besturdubooks.wordpress.com

بلکہ وجود خاص کا یعنی نفس حقیقۃ المتقررہ کا عین ہے لیکن یہ سب کچھ بجعل الجاعل ہے ذاتی نہیں لہذا ممکن کا یہ علم حقیقی اور وجود حقیقی بالعرض ہوگا۔ اور علم و وجود حقیقی بالذات واجب تعالےٰ کا عین ہے قولہ فی الحاشیہ کنسبۃ الخفاش توضیحہ الخ چونکہ نوریۃ عقل مستفاد ہے نور حق اور نور محض واجب تعالےٰ سے اور یہ نور محض واجب تعالےٰ بالذات اور علم حقیقی ہے لہذا عقول کی نسبۃ اس استفادہ کے لحاظ سے ایسے ہوگی جیسے نسبۃ قمر الی الشمس ہے پھر چونکہ عقل اپنے امکان ذاتی کیوجہ سے نور حق واجب بالذات کے ادراک سے عاجز ہے تو پھر یہ نسبۃ ایسے ہوتی جیسے نسبۃ خفاش الی الشمس ہے۔ قولہ فان کان اعتقادًا للنسبۃ الخ ای ان کان اعتقادًا لنسبۃٍ خبریۃ سواء کانت ایجابیۃ اوسلبیۃ حملیۃ کانت اوشرطیۃ اتصالیۃ او انفصالیۃ ثم ھذا الاعتقاد ان لم یبلغ الی حد الجزم بل یبقی احتمال الجانب المخالف احتمالا مرجوحا فہو ظن ھذہ درجۃ ابتدائیۃ من التصدیق وادراک الجانب المرجوح وھم وھو قسم من التصور وان بلغ الاعتقاد المذکور الی حد الجزم فجزمٌ و الجزم ان لم یطابق الواقع فجہل مرکب ھذہ درجۃ ثانیۃ من التصدیق وان طابق الواقع فان لم یکن ثابتا بل یزول بمزیل فتقلیدٌ ھذہ درجۃ ثالثۃ من التصدیق وان کان ثابتا لا یزول بمزیل فہو یقین ھذہ درجۃ اخیرۃ عالیۃ من التصدیق قولہ آثر ھہنا ما اختارہ الخ تصدیق میں اختلاف ہے کہ تصدیق مرکب من الامور المتعددۃ ہے یا کہ بسیط اور غیر مرکب ہے جو حضرات تصدیق کے مرکب ہونے کے قائل ہیں ان کا اس کے اجزائے ترکیبیہ میں اختلاف ہے ایک مذہب تو امام رازیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق امور اربعہ سے مرکب ہے یعنی تصورات ثلثہ تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبۃ اور چوتھا حکم وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق بدون الحکم موجود نہیں ہوسکتی۔ اور حکم بدون التصورات الثلثہ موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ تصدیق کے لئے یہ امور اربعہ برابر درجہ کے ضروری اجزا ہیں، اس لئے لازم ہے کہ تصدیق کی ماہیۃ میں یہ امور اربعہ داخل اور شطر ہوں گے۔ لہذا تصدیق ان امور اربعہ سے مرکب قرار پائے گی، حکما کہتے ہیں کہ بوقت تصدیق تصورات ثلثہ موجود بالذات نہیں ہوتے۔ بلکہ صرف حکم موجود بالذات ہوتا ہے البتہ قبل الحکم تصورات ثلثہ کا وجود ہوتا ہے عند الحکم نہیں، جیسے بصورت شک تصورات ثلثہ موجود ہیں بدون الحکم تو معلوم ہوا کہ تصورات ثلثہ کا وجود تصدیق کے لئے بدرجہ حکم ضروری نہیں ہے۔ اس لئے تصورات کو داخل فی ماہیۃ التصدیق بطور الشطر قرار نہیں دیا جاسکتا البتہ بطور شرط موقوف علیہ ہوسکتے ہیں اور ویسے ارباب تحقیق کے نزدیک بعد التامل

besturdubooks.wordpress.com

واللہ امام کا مذہب درست نہیں ہے۔ اولاً یہ کہ اگر تصدیق مرکب من الامور الاربعہ ہو تو پھر کاسب تصدیق واحد نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اختلاف فی الکاسب آتا ہے جب تصدیق کے تمام اجزا نظری ہوں تو تصورات مکتسب من القول الشارح ہوں گے اور حکم مکتسب من الحجۃ ہوگا، یہ دونوں کاسب معًا کام کریں گے اور جب صرف تصورات نظری ہوں تو اسوقت صرف قول شارح سے اکتساب کرنا ہوگا۔ اور جب صرف حکم نظری ہو تو اسوقت صرف حجۃ کاسب ہوگی۔ اور اختلاف کاسب امر باطل ہے جو لازم من مذہب الامام ہے ثانیًا امام کے نزدیک حکم از قبیلہ علم والادراک ہے کیونکہ تصدیق کی جزء ہے اور تصدیق عندالامام علم اور ادراک کی قسم ہے اگر حکم غیر ادراک ہو تو پھر تصدیق مرکب من الادراک وغیر الادراک ہو کر خارج از علم وادراک ہو جائے گی اور خروج التصدیق من العلم عندالامام لیس بصحیح جب حکم از قبیلہ ادراک وعلم ہوا تو علم دو قسم ہے ایک تصور دوسرا تصدیق امام حکم کو تصدیق تو کہتا نہیں ہے۔ یہ ان کے نزدیک تصور ساذج قرار پائے گا۔ اور اسی تصور ساذج کا اکتساب من الحجۃ ہوگا۔ جو کہ باطل ہے اگر اس کا اکتساب من القول الشارح ہو تو پھر بحث حجۃ بتمامہ بیکار ہو جاتی ہے جب وہ کسی شئی کے لئے کاسب نہ رہی تو اس کو منطق کا حصہ قرار دینا غلط ہوگا ثالثًا یہ کہ جب امام کے نزدیک حکم تصور ساذج قرار پاتا ہے تو جمیع تصورات امام رازی کے نزدیک بدیہی ہیں تو حکم بھی بدیہی ہوگا۔ تو اس صورت میں جمیع تصدیقات بدیہی ہو جائیں گی پھر علوم منطقیہ جو کسب واکتساب کے قوانین ہیں سب بیکار ہو جائیں گے۔ تو ان لوازمات باطلہ کیوجہ سے ارباب تحقیق کی نگاہ میں یہ مذہب صحیح نہیں ہے دوسرا مذہب شرذمہ مستحدثین کا ہے ان کے نزدیک تصدیق صرف تصورات ثلثہ سے مرکب ہے حکم نہ عین تصدیق ہے نہ جزء تصدیق بلکہ بدرجہ شرط ہو کر عارض برائے تصدیق ہے تو ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ معروضۃ للحکم کا نام ہے اور یہی خیال ہے صاحب الکشف کا اور شارح مطالع کا کشاف میں تعریف تصدیق تصورٌ معہ حکم کے ساتھ کی گئی ہے اسی طرح شرح مطالع میں ہے العلم اما تصورٌ ان کان ساذجا واما تصدیق ان کان معہ حکمٌ بنفی او اثباتٍ یہ دونوں تفسیرات اسی پر مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک حکم شرط برائے تصدیق ہے اور یہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ حکم کی تفسیر اسناد امر الی اٰخر یا ایقاع النسبۃ وانتزاعہا یا الایجاب والسلب یا النفی والاثبات کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور یہ تمام تفسیرات اس پر دال ہیں کہ حکم فعلٌ من افعال النفس ہے۔ جو از قبیلہ ادراک وعلم نہیں ہوسکتا۔ لہذا یہ حکم جو از مقولہ فعل ہے نہ عین تصدیق قرار پاسکتا ہے نہ جزء تصدیق کیونکہ تصدیق از قسم علم ہے جو مقولہ کیف سے ہے۔ اور فعل جو غیر علم ہے وہ جزء علم نہیں ہوسکتا لہذا یہ صرف درجہ شرط میں معتبر ہوگا۔ اور انکی اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے کہ حکم کی یہ سب لفظی تعبیرات ہیں مراد ان سے فعل نہیں ہے بلکہ مراد اذعان النسبۃ وادراکہا ہے۔ جیسے محاکم نے کہا ہے کہ ان الحکم وایقاع النسبۃ والاسناد کلہا عبارات

besturdubooks.wordpress.com

والفاظ والتحقیق انه لیس للنفس ههنا تاثیر وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة اولیست بواقعه انتهی عبارة المحاکمہ اور ویسے ان کا مذہب ارباب تحقیق کے نزدیک چند وجوہ سے باطل ہے اولاً یہ کہ فن حکمۃ میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قیاس وحجۃ سبب موجد للنتیجۃ نہیں ہوتے بلکہ سبب موجد صرف واجب تعالیٰ ہے البتہ قیاس وحجۃ صرف ذہن کے اندر استعداد و صلاحیت پیدا کرتے ہیں لقبول فیضان النتیجۃ وقبول الاذعان بہا یعنی فیضان نتیجہ تو باری تعالیٰ سے ہوتا ہے قیاس وحجۃ ذہن کے اندر اس فیضان نتیجہ کے قبول اور اذعان کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں اور اگر حکم فعل ہو تو پھر قیاس وحجۃ مُعِد للقبول نہیں ہوگا بلکہ معد لاصدار الفعل ہوگا هذا خلاف ما تقرر فی الحکمة ثانیاً جب ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ کا نام ہوا تو تصدیق صرف قول شارح سے مکتسب ہوتی رہے گی اور جو عارض و شرط برائے تصدیق ہے وہ مکتسب من الحجۃ ہوگا۔ تصدیق خود تو مستغنی عن الحجۃ اور عارض و شرط تصدیق محتاج الی الحجۃ ہو هذا ایضاً باطل ثالثاً یہ کہ جب ان کے نزدیک حکم ایک فعل اختیاری ہے تو ہر فعل اختیاری مسبوق بالتصدیق بفائدۃ ما ہوتا ہے ورنہ تو عبث ہوتا ہے پھر چونکہ ہر ہر تصدیق مشتمل علی الحکم ہوتی ہے تو یہ تصدیق بھی مشتمل علی الحکم ہوگی اور یہ حکم فعل ہو کر پھر مسبوق بالتصدیق بفائدۃ ما ہوگا هلم جراً تو اس وقت ایک ہی حکم مستلزم ہو جاتے گا للاحکام الغیر المتناهیة جو کہ باطل ہے لہذا مذہب متحدث بھی عند ارباب التحقیق باطل ہے تیسرا مذہب ہے حکما کا جو اس کے قائل ہیں کہ تصدیق امر بسیط ہے اور عین حکم ہے تصورات ثلثہ صرف درجۂ شرط ہیں دیں شطر نہیں ہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ جتنا اوصاف مختصہ کے ساتھ تصدیق متصف ہوتی ہے۔ مثلاً مطابق ہونا غیر مطابق جازم وغیر جازم وغیرہ ان سب کے ساتھ حکم بھی متصف ہوتا ہے۔ لہذا حکم بعینہٖ تصدیق ہے جب مذہبین اولین باطل قرار پاتے تو ارباب تحقیق کے نزدیک مذہب ثالث یعنی یہ کہ تصدیق عین حکم ہے حق قرار پاتا ہے لہذا مصنف نے بھی ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا اور تصدیق کو عین حکم قرار دیتے ہوتے کہا فتصدیقٌ وحکمٌ یہی مراد ہے قاضی مبارک کی۔ بقوله آثر ههنا ما اختاره ارباب التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم قوله بمعنى الاعتقاد جس طرح حقیقۃ تصدیق میں اختلاف تھا اسی طرح تفسیر حکم میں بھی اختلاف ہے امام رح اور جمہور حکما کے نزدیک حکم ادراك النسبة کا نام ہے کیونکہ امام کے نزدیک حکم جزء تصدیق ہے اور حکما کے نزدیک عین تصدیق چونکہ تصدیق علم و ادراک کا قسم ہے اس لئے حکم خواہ جزء تصدیق ہو یا عین تصدیق غیر ادراک نہیں ہو سکتا ورنہ تصدیق از قبیلہ غیر ادراک ہو جاتے گی هذا خلاف مذهب الامام و الحکما اور متحدثین کے نزدیک حکم فعل من افعال النفس ہے جس کی تفسیر ایقاع و انتزاع سے کرتے ہیں لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک حکم اذعان النسبۃ واعتقاد النسبۃ کا نام ہے

besturdubooks.wordpress.com

کیونکہ ادراک النسبۃ صورۃ شک میں موجود ہے لیکن اس صورۃ میں حکم موجود نہیں ہے ورنہ شک نہیں رہیگا بلکہ تصدیق ہو جائے گا۔ اور یہ توضیح نہیں ہے کیونکہ شک تو ازقبیلہ تصور ہے تصدیق نہیں لہٰذا مصنف نے ارباب تحقیق کا قول اختیار کیا اور حکم کو بمعنی اعتقاد النسبۃ قرار دیا نہ بمعنی ادراک النسبۃ پھر جو حضرات حکم کا معنی اذعان النسبۃ واعتقاد النسبۃ کہتے ہیں ان کا اس میں اختلاف ہے کہ کیفیۃ ادراکیہ ہے یا غیر ادراکیہ مصنف کے نزدیک اعتقاد کیفیۃ ادراکیہ ہے جس کا معنی الادراک المکیف بکیفیۃ الاعتقاد والادعان کیا جاتا ہے جیسے کہ مصنف کا قول هما نوعان متباینان من الادراک دلالۃ کرتا ہے اور اسی طرح شک مشہور کا جو مل پیش کیا ہے وہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حکم جو عین تصدیق ہے عند المصنف کیفیۃ ادراکیہ بمعنی الادراک المکیف بکیفیۃ الاعتقاد ہے لیکن محققین کے نزدیک اذعان واعتقاد ازقبیلہ ادراک وعلم نہیں ہے بلکہ یہ کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ علم کا معنی دانستن ہے اور تصدیق اور اذعان واعتقاد کا معنی گرویدن وباور کردن ہے اور یہ معنی از قسم علم نہیں بلکہ علم اور دانستن کا ملحق ہے ان پر یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ پھر تصدیق قسم علم کیسے ہوگی جب کہ حکم ازقبیلہ علم نہیں بلکہ ملحق بالعلم ہے، تو اس کا جواب بالمسامحۃ فی التقسیم کے ساتھ دیتے ہیں جس کی تفصیل آجاتی ہے۔ واشار الی ان الاصطلاح وقع ماعلیہ اللغۃ تصدیق کے بارہ میں اصطلاح منطق لغت کے موافق ہے لغت میں بھی تصدیق کا معنی گرویدن اور باور کردن پیش کیا جاتا ہے لہٰذا منطق میں بھی تصدیق اور حکم جو عین تصدیق ہے اس کا مفہوم بھی گرویدن اور باور کردن ہوگا جیسے کہ ارباب تحقیق نے اعتقاد کا مفہوم پیش کیا ہے فهذا القول بیان لترجیح مذهب ارباب التحقیق بانه موافق باللغۃ والتوافق حسن اس مسئلہ میں کہ تصدیق منطقی اور لغوی میں اتحاد ہے یا کہ دونوں الگ الگ مفہوم ہیں مناطقہ کے اقوال میں بظاہر تخالف ہے ایک قول یہ ہے ان التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی اور دوسرا قول یہ ہے التصدیق المنطقی هو التصدیق الاول والتصدیق اللغوی ثان والقول الاول دال علی الاتحاد بین التصدیقین والقول الثانی دال علی التخالف بینهما میر زاهد ہروی نے اس منافاۃ کو رفع کرنے کی کوشش فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کے لغۃ میں تین معانی مذکور ہیں۔ الاول یہ ماخوذ ہے اس صدق سے جو وصف قضیہ وکلام ہے اور اس کی تعبیر اذعان لصدق القضیہ کے ساتھ کیجاتی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے۔ وہ تصدیق کرنا کہ معنی قضیہ مطابق واقع ہے۔ التصدیق بان معنی القضیۃ مطابق للواقع ویعبر عنه فی الفارسیۃ براست داشتن وصادق داشتن ثانی یہ معنی بھی اسی صدق سے ماخوذ ہے۔ جو وصف قضیہ ہے اور اس کی تعبیر اذعان بمعنی القضیہ کے ساتھ کی جاتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ معنی قضیہ کے ساتھ اذعان وتصدیق کرنا یعنی یہ تصدیق کرنا کہ محمول ثابت برائے موضوع ہے وهو عبارۃ عن الاذعان

besturdubooks.wordpress.com

بمعنی القضیه ای التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع مثلاً فی الواقع ویعبر عنه فی الفارسیه بگرویدن وباور کردن وھذا المعنی ھو التصدیق المنطقی وھو یحصل قبل حصول المعنی الاول یعنی یہ معنی ثانی مقدم ہے علی المعنی الاول حصولاً ورتبۃً اولاً تصفیہ یہی معنی حاصل ہوتا ہے، کہ مفہوم محمول ثابت برائے موضوع ہے اور ثانیاً یہ تصدیق حاصل ہوتی ہے کہ یہ معنی مطابق واقع اور نفس الامر ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ منافاۃ بین القولین ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ التصدیق المنطقی ھو التصدیق اللغوی میں تصدیق لغوی کا معنی ثانی بحسب الذکر مراد ہے یعنی اذعان بمعنی تقضیہ اور اس قول میں کہ التصدیق المنطقی ھو التصدیق الاول اول بحسب الرتبۃ والحصول مراد ہے ھذا ھو الاذعان بمعنی القضیۃ اور التصدیق اللغوی تصدیقٌ ثانٍ ای بحسب الذکر فھذا ایضاً ھو الاذعان بمعنی القضیۃ فسقط المنافاۃ وثبت الاتحاد بین التصدیق اللغوی والمنطقی اور تصدیق کا معنی ثالث صدق بمعنی وصف المتکلم سے ماخوذ ہے وھو عبارۃ عن التصدیق بان القائل لخبرٍ عن کلامٍ مطابق للواقع ویعبر عنه بالفارسیه براست گو دانستن وحق گوئے دانستن اور اس معنی کو ہمارے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے وانه کیفیۃ غیر ادراکیۃ اس کا عطف اشار پر ہے اور ان اصطلاح پر نہیں ہے ورنہ اشار کے تحت داخل ہو جاتے گا جس کا مفہوم یہ ہو جائے گا کہ مصنف نے اشارہ کیا کہ تصدیق کیفیۃ غیر ادراکیہ ہے حالانکہ مصنف تصدیق کو قسم ادراک والعلم شمار کرتا ہے کما مر من ان الاعتقاد عند المصنف الادراك المکیف بکیفیۃ الاعتقاد بشھادۃ قوله ھما نوعان متباینان من الادراك البتہ شارح اپنی طرف سے پیش کر رہا ہے کہ ارباب تحقیق کے نزدیک تصدیق بمعنی الاعتقاد کیفیۃ غیر ادراکیہ ہے کیونکہ بعد الانکشاف پیدا ہوتی ہے اور علم کا مفہوم لغت میں دانستن پیش کیا جاتا ہے اور تصدیق کا گرویدن و باور کردن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق دانستن کا غیر ہے البتہ دانستن کے بعد گرویدن و باور کردن کی کیفیۃ ذھنیہ لاحق بالعلم ہے اور دانستن کے ساتھ الحاقاً پیدا ہوتی ہے ھذا ھو عند ارباب التحقیق وفی عدھا من العلم تسامح یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب تصدیق کیفیۃ غیر ادراکیہ لاحقۃ العلم والادراک ہے تو علم کا قسم کیوں شمار ہوتی ہے اور تقسیم علم الی التصور والتصدیق کیسے درست ہوگی، تو اس کا جواب دیا کہ علم اس کا شمار بنا پر مسامحت ہے پھر کبھی مسامحۃ فی المقسم کا قول کیا جاتا ہے یعنی جو علم بدرجہ مقسم ہے اس سے مراد ہے ما یطلق علیه العلم ولو مجازاً اعم من ان یکون علماً او ملحقاً بالعلم تو علم کا قسم تصور اور ملحق بالعلم تصدیق ہوگی اور کبھی مسامحۃ فی القسم کا قول کرتے ہیں

besturdubooks.wordpress.com

یعنی علم کا قسم جو تصدیق ہے اس سے مراد مصدق بہ ہے یعنی وہ صُوَر اور تصورات جن کے بعد تصدیق متحقق ہوتی ہے یہی مراد ہے مصدق بہ سے اور تصور نسبتہ از قبیلہ علم ہے۔ الّا انه جری ههنا علی ما اشتهر فی افواہ القوم جس طرح حقیقۃ تصدیق اور حکم میں اختلاف تھا اسی طرح متعلق تصدیق میں بھی اختلاف ہے جمہور حکما کے نزدیک اس کا متعلق نسبتہ تامہ خبریہ ہے اور میر زاھد ہروی کے نزدیک متعلق تصدیق طرفین حال کون النسبتہ رابطۃ بینھما ہے یعنی متعلق تصدیق طرفین یعنی موضوع ومحمول ہیں، دراں حالیکہ نسبتہ شرطاً اور ربطاً معتبر ہے متعلق تصدیق میں شطراً اور دخولاً معتبر نہیں ہے قاضی مبارک کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے۔ اور عند القاضی یہی مذہب ارباب تحقیق کا ہے اب سوال یہ ہے کہ مصنف نے تصدیق اور حکم کے اندر تو ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا ہے اور متعلق تصدیق میں ارباب تحقیق کو کیوں چھوڑ دیا اس کا جواب دیا کہ اس مقام پر مصنف نے ما اشتهر فی افواہ القوم کی رعایت کی ہے یعنی چونکہ مشتہر فی افواہ القوم جمہور الناس یہ تھا کہ متعلق تصدیق نسبتہ ہے تو اسی کی رعایت کرتے ہوئے اس پر جاری رہا اور ھھنا کی قید کر کے اشارہ کیا کہ یہ مختار عند المصنف نہیں ہے

بلکہ صرف اسی مقام پر مشہور عند الناس کی رعایت کی ورنہ مختار عند المصنف وہی ہے جو تصدیقات میں خود پیش کیا کہ نسبتہ تبعاً متعلق تصدیق میں داخل ہے اصالۃً نہیں بلکہ حقیقۃً تعلق تصدیق ہیئتہ ترکیبیہ کے مناسب ہے اور اس سے جو بَیْنَ کَلَامَیِ المصنف تعارض معلوم ہوتا تھا۔ وہ مندفع ہوگیا۔ کما هو الحق یہ متعلق بالمنفی ہے لا بالنفی یعنی منتسبین کے ساتھ تعلق دینا حق تھا مصنف نے بنا بر ما اشتہر اس کا خلاف کیا قوله فی الحاشیة کما هو الحق متعلق بالمنفی یعنی ان التعلق بالمنتسبین هو الحق لا بالمنفی یعنی ان قوله کما هو الحق لیس متعلقا بنفی الاحتی یکون مفهومه ان عدم تعلق التصدیق بالمنتسبین هو الحق لان التصدیق الخ قاضی مبارک نے لان التصدیق سے دلیل پیش کر دی کہ تصدیق کا تعلق نسبتہ سے نہیں ہوسکتا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تصدیق کا تعلق نسبتہ سے ہو تو پھر تصدیق ایسا ادراک ہو جاتے گی جیسے کہ مراٰۃ عند ادراک المرئی ہے یعنی جس وقت کوئی شخص آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ رہا ہوتا ہے تو اس وقت چہرہ دیکھنا اور اس کا ادراک کرنا مقصود بالذات ہے اور آئینہ چونکہ صرف ذریعہ اور واسطہ فی الادراک والرؤیۃ ہے اس لئے یہ ادراک جو متعلق بالمرآۃ ہے مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ بالتبع مطلوب ہے اسی طرح نسبتہ حال طرفین معلوم کرنے کے لئے مراۃ اور آلہ ہے اگر تصدیق کا تعلق طرفین منتسبین سے نہ ہو بلکہ نسبتہ سے ہو تو تصدیق ادراک بالتبع اور غیر مقصود بالذات ہو جاتے گی، حالانکہ یہ باطل ہے

besturdubooks.wordpress.com

کیونکہ تمام ایمانیات تصدیقات ہیں یہ سب مقصود بالتبع ہو جائیں گے اور مقصود بالذات نہیں رہیں گے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ ایمان اور تصدیق مقصود بالذات اور اصل الاصول ہے لہذا تصدیق کا تعلق صرف ایسی چیز سے ہوگا جو مستقل بالملاحظہ ہے اور مقصود بالذات یہ ہیں منتسبین نہ کہ نسبۃ جو غیر مستقل ہے۔ لہذا تصدیق کا تعلق نہ نسبۃ وحدہا کے ساتھ ہو سکتا ہے اور نہ نسبۃ مع غیرھا کے ساتھ جیسے مفہوم قضیہ جو تفصیلی ہو کیونکہ مرکب من المستقل وغیر المستقل غیر مستقل ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ دلیل اس وقت تو صحیح ہے جب تصدیق ادراک اور علم ہو اگر تصدیق کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہو جیسے کہ مختار عند ارباب التحقیق ہے اور قاضی کا بھی مختار یہی ہے تو یہ دلیل مثبت دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تعلق نام ہے ایک علاقہ مخاصہ کا جو مدار بنے مُصَدَّقٌ کے محمول ہونے کے لئے جو بصیغہ اسم مفعول مشتق من التصدیق ہے تو اس صورت میں جزماً یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ علاقہ کس کے ساتھ ہے فعند الجمهور هذه العلاقة مع النسبة وعند المحققين مع حقيقة القضية اى مع المنتسبين حال كون النسبة رابطة بينهما على طريق الشرطية لا الشطرية وعند بحر العلوم مع مصداق القضية وعند السيد السند مع مفهوم القضية لہذا کوئی ایک متعین طور پر یقینی بات نہ ہوئی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ انعقاد برھان اور ترتیب مقدمات میں حصول اذعان مقصود بالذات ہوتا ہے اور اذعان کا تعلق ایسی چیز کے ساتھ ہوگا جس کی طرف التفات قصداً اور بالذات ہوگی۔ اور نسبۃ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہو سکتی بلکہ منتسبین حال كون النسبة رابطة بينهما ملتفت الیہ بالذات ہو سکتے ہیں لہذا اذعان کا تعلق ان کے ساتھ ہوگا۔ لا بالنسبة وكثيرا ما يحصل الاذعان یہ دوسری دلیل پیش کردی کہ تعلق تصدیق نسبۃ کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اذعان کا تعلق نسبۃ کے ساتھ ہوتا تو اذعان بدون النسبۃ حاصل نہ ہوتی حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بسا اوقات اذعان بالعقد حاصل ہو جاتی ہے اور اب تک نسبۃ اس عقد سے منتزع اور ماخوذ نہیں ہوتی جیسے موضوع و محمول کا آپس میں خلط بصورت اجمال تو اس صورۃ میں نسبۃ موجود نہیں ہے لیکن اذعان حاصل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق نسبۃ کے ساتھ نہیں۔ بلکہ طرفین کے ساتھ ہے۔ البتہ نسبۃ رابطہ بطور عارض کے معتبر ہوتی ہے نہ بطور داخل اور شطر کے خواہ حالت اجمال ہو یا تفصیل نسبۃ متعلق اذعان میں بالعرض معتبر ہے نہ بالذات اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نسبۃ حقیقۃ قضیہ میں جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے داخل نہیں ہے البتہ اس کے صرف مفہوم میں داخل ہے جو ہیئۃ ترکیبیہ سے مستفاد ہوتا ہے۔ قوله واما الحكم بمعنى ادراكها الخ حکم جس کا معنی ادراک النسبۃ ہے متاخرین حکما کے نزدیک عین تصدیق ہے اور امام المتکلمین امام رازیؒ کے نزدیک شطر اور جزء تصدیق ہے جیسے کہ اس حکم کا معلوم اور

besturdubooks.wordpress.com

مدرک یعنی نسبت تامہ خبریہ جزء قضیہ ہے اور قضیہ امام رازی کے نزدیک معلوم تصدیق ہے یعنی تصدیق امام رازی
کے نزدیک ادراک اور علم ہے۔ اور تصدیق کا معلوم اور متعلق مجموعہ قضیہ ہے اور جو از قبیلہ ادراک ہے یہ جزء
تصدیق ہے اور حکم کا معلوم یعنی نسبت جزء قضیہ ہے جو کہ معلوم تصدیق ہے باجماع العاقلین مگر محققین متکلمین
کے نزدیک نسبۃ مفہوم قضیہ کی جزء ہے حقیقۃ قضیہ کی جزء نہیں ہے۔ بلکہ حقیقۃ قضیہ صرف جزئین یعنی الطرفین
المنتسبین ای الموضوع والمحمول سے مرکب ہے دراں حالیکہ نسبۃ رابطہ عروضا و شرطا معتبر ہے اور اسی کے ساتھ
عند المحققین تصدیق کا تعلق ہے واما الانتساب الذی ھو من افعال النفس الخ یعنی حکم بمعنی
الانتساب شرذمہ مستحدثین کے نزدیک شرط تصدیق ہے نہ عین تصدیق اور نہ جزء تصدیق کیونکہ حکم جس کا معنی
انتساب ہے یہ از مقولہ فعل ہے اور تصدیق ادراک اور علم ہے جو مقولہ کیف سے ہے لہذا فعل نہ اس کا عین ہو
سکتا ہے نہ جزء کیونکہ مقولات آپس میں متباینات ہوتے ہیں دراصل ان حضرات کا یہ زعم اس پر مبنی ہے کہ یہ مشہور
ہے کہ تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی آپس میں متحد ہیں صرف ان کے درمیان متعلق کا فرق ہے کہ تصدیق شرعی
کا متعلق خاص ہے یعنی تصدیق بوجود الالٰہ وتوحیدہٗ وبرسلہ وکتبہٖ وغیرھا من
ضروریات الاسلام اور تصدیق منطقی میں خصوصیۃ معتبر نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق ہر مرکب تام ہوسکتا ہے
پھر چونکہ تصدیق شرعی میں وہ حکم معتبر ہے جو فعل من افعال النفس ہے اور صادر بالاختیار ہو یہ صحۃ ایمان کے لئے ضروری
ہے۔ کیونکہ تصدیق اضطراری معتبر عند الشرع نہیں ہے جیسے کہ یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم
دلالت کرتا ہے کہ یہود کو تصدیق اضطراری حاصل تھی لیکن وہ مصدقین مومنین عند الشرع نہیں رہے وما ھم
بمؤمنین ان کے حق میں وارد ہے وھکذا قال فرعون اضطرارًا اٰمنت بما اٰمنت بہ بنو
اسرائیل ولیس ھو بمؤمن چونکہ تصدیق شرعی اور منطقی ایک چیز تھی صرف خصوص وعموم متعلق کا فرق
تھا لہذا حکم ایک ہی جیسا معتبر ہوگا جو کہ فعل ہے اور یہ عین تصدیق اور جزء تصدیق نہیں ہوسکتا کما مر لہذا
شرط ہوگا۔ اس زعم کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شرع میں انسان مکلف ہے اور ایمان احکام تکلیفیہ میں سے ہے
لہذا ضروری ہے کہ ان کے اندر اختیار کو مداخلت ہو کیونکہ اضطراری اشیاء کے ساتھ انسان مکلف نہیں ہوسکتا
لہذا یہ خصوصیۃ تصدیق منطقی میں معتبر نہیں ہے متعلق کے علاوہ تصدیق شرعی اور منطقی میں اور فرق بھی قائم ہے علاوہ
ازیں تصدیقات اضطراریہ اگرچہ عند الشرع معتبر نہیں لیکن اصطلاح منطق بہر حال ان ہی کو تصدیق قرار دیتی ہے۔ ورنہ
یہ تصور قرار پائیں گے۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ اور اگر نہ تصدیق ہوں اور نہ تصور تو پھر انحصار علم ان دو قسموں
میں برقرار نہیں رہتا۔ فتامل ومن ھھنا فسرہ الخ چونکہ مستحدثین کے نزدیک حکم نہ عین تصدیق ہے
نہ جزء تصدیق لہذا وہ حضرات تصدیق کی تفسیر تصور مع حکم کے ساتھ کرتے ہیں تاکہ تقسیم سے ظاہر ہو کہ حکم شرط معتبر

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔ و لو بنی ھذا التفسیر الخ یعنی اس تفسیر کی بنا ان دو مقدمتین پر رکھی جاتی ہے ایک یہ کہ متاخرین کے نزدیک تصدیق قسم علم ہے دوسرا یہ کہ حکم ان کے نزدیک فعل من افعال النفس ہے اگر اس تفسیر کی بنیاد بجائے مقدمتین مذکورتین کے ان دو مقدمات پر رکھی جائے تو سلطنت عقل کے نزدیک جناح وحرج نہیں ہوگا بلکہ عند العقل اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ وہ دو مقدمات یہ ہیں (۱) تصدیق قسم علم ہے۔ (۲) حکم علم نہیں ہے۔ بلکہ اذعان ہے جو لاحق بالعلم ہے چونکہ حکم لاحق بالعلم ہوا تو اس لئے معہ حکم کہہ کر اس کے لحوق کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں چونکہ پہلی صورت میں عند المحققین دونوں مقدمات غلط ہیں اور دوسری صورت میں مقدمہ اولیٰ اگرچہ غلط ہے عند المحققین لیکن مقدمہ ثانیہ تو صحیح اور درست ہے اس لئے یہ بہتر اور اولیٰ ہے لانها اهون البليتين قوله والا فتصور الخ اگر علم وادراک اذعان بالنسبۃ نہیں ہے۔ تو وہ تصور ہے خواہ وہ سرے سے ادراک بالنسبۃ نہیں ہے جیسے تصور طرفین بغیر النسبۃ یا وہ ادراک بالنسبۃ تو ہے لیکن نسبۃ تامہ یا خبریہ نہیں ہے جیسے نسبۃ تقییدیہ اور انشائیہ یا نسبۃ تامہ خبریہ تو ہے لیکن علی قصد الحکایۃ نہیں بلکہ صرف تخییل ہے جیسے قضایا شعریہ میں یا ادراک بالنسبۃ التامۃ الخبریۃ مع قصد الحکایۃ ہے لیکن علی وجہ الاذعان نہیں بلکہ علی وجہ التردد ہے جو متساوی الطرفین ہے جیسے شک یا علی سبیل المرجوحیۃ ہے جیسے وہم یہ سب از قبیلہ تصورات ہیں بخلاف ظن، جہل مرکب، تقلید اور جزم کے یہ تصدیقات ہیں۔ سواء کان مع الاذعان یعنی تصور کا اجتماع فی الوجود والتحقق مع الاذعان ہو سکتا ہے جیسے قضیہ مقبولہ میں کہ تصور طرفین مجتمع فی التحقق مع الاذعان ہے باقی رہا یہ سوال کہ ان کا اجتماع منافی تقابل ہے حالانکہ یہ دونوں قسیم ہیں جو کہ آپس میں متقابل ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان کے درمیان تقابل بحسب الصدق ہے یعنی تصور وتصدیق نہ ایک دوسرے پر صادق آسکتے ہیں نہ یہ کہ جو تصور کا ماصدق علیہ ہے وہ تصدیق کا ماصدق علیہ ہو جائے ایسے بھی نہیں ہو سکتا لہذا یہ تقابل اجتماع فی الوجود کے منافی نہیں اور تحقیق مصنف پر ایک چیز کے اوپر یک وقت صادق نہیں آسکتے کالنوم والیقظۃ قوله هما نوعان متباینان الخ ای متخالفان بحسب الماهيۃ یہ نوعان کی تفسیر ہے یعنی تصور وتصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ والحقیقۃ ہے۔ لا بحسب المتعلق فقط کما قال المتاخرون متاخرین حضرات اس کے قائل تھے۔ کہ تصور وتصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ نہیں بلکہ صرف بحسب المتعلق ہے۔ یعنی تصدیق کا تعلق صرف نسبۃ تامہ خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تصور کے اندر نسبۃ کی کوئی خصوصیۃ معتبر نہیں بلکہ غیر نسبۃ کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوتا ہے۔ گویا مصنف اپنے اس قول کے ساتھ متاخرین پر رد کر رہا ہے اور متقدمین کی تائید کہ ان کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ ہے کما هو قول المتقدمين وبحسب الصدق یہ متباینان کی تفسیر ہے اور جواب ہے اس وہم کا کہ نوعان کے بعد لفظ متباینان مستدرک ہے۔ اذ النوعان لا یکونان الا متباینین جواب دیا کہ

besturdubooks.wordpress.com

تخالف بحسب الماہیۃ کے لئے تخالف بحسب المصداق ضروری نہیں کالانسان والضاحک انہما متخالفان بحسب الحقیقۃ ولکنہما لیسا بمتخالفین بحسب الصدق بہرحال تصور و تصدیق میں صدقاً تباین ہے نہ ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں۔ اور نہ ان کا ماصدق علیہ ایک ہو سکتا ہے۔ وقد یستدل علیہ حاصل دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے لوازم مختلف ہیں کیونکہ متعلق تصور اور تصدیق مختلف ہیں بالعموم والخصوص اور یہ ان کے لوازم ہیں اور اختلاف لوازم دلیل ہے۔ اختلاف ملزومات کیلئے لہذا تصور اور تصدیق آپس میں مختلف بالماہیۃ ہوں گے۔ اگر اختلاف لوازم سے مراد یہ ہو کہ تصور کا متعلق عام ہے۔ فإن التصور یتعلق بکل شئی اور تصدیق کا تعلق خاص ہے ہم تعیین نہیں کرتے کہ نسبۃ ہے یا منتسبین یا غیرھا بہرحال متعلق تصدیق ہے خاص تو پھر یہ برہان اور دلیل تحقیقی ہوگی جو کہ حقیقۃ نفس الامریہ پر مبنی ہے اور اگر خصوص متعلق سے مراد یہ ہو کہ تصدیق کا تعلق نسبۃ تامہ خبریہ ہے تو چونکہ عند الخصم یعنی متاخرین کے نزدیک مسلّم ہے تو پھر برہان جدلی ہو گا۔ جو مقدمات مسلّمہ عند الخصم پر مبنی ہے اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اوّلاً یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ لوازمات مختلفہ ماہیۃ نوعیہ کے لوازم ہیں تاکہ اختلاف نوعی کی دلیل ہو سکیں ورنہ تو یہ ممکن ہے کہ یہ لوازم شخص ہوں یا صنف تو پھر اختلاف شخصی یا صنفی کی دلیل ہوں گے۔ نوعی کی نہیں۔ جواب اوّلاً یہ ہے کہ ان کا لوازم ماہیۃ ہونا امر بدیہی ہے۔ لان حقیقۃ التصدیق ابیۃ عن التعلق بما سوی الحکایۃ او المحکی عنہ بخلاف حقیقۃ التصور فخصوص المتعلق لازم لماھیۃ التصدیق وعمومہ لازم لماھیۃ التصور ومع ذلک مکابرۃ ثانیاً یہ کہ تصدیق مختلف ہے۔ بالشدۃ والضعف کیونکہ ظن ضعیف ہے۔ اور یقین اشد تقلید شدید ہے اور خود مراتب ظن آپس میں متفاوت ہیں بالشدۃ والضعف اور یہ مشائیہ کے نزدیک مسلّم ہے کہ شدید و ضعیف مختلفان بالنوع فاذن اقسام التصدیق انواع متخالفۃ مندرجۃ تحت التصدیق فلا محالۃ یکون التصدیق نوعاً عالیاً من العلم لا صنفاً ولا شخصاً وکذا الوھم الذی ھو تصور مضاد للظن الذی ھو تصدیق وکذا الشک والانکار والاذعان وتباین المتضادات بالنوع ضروری ۱۲ خیرآبادی

کما ان اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم بعض حضرات کے نزدیک اس کو تباین نوعی کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ خصم کے مذہب کو باطل کرنے کے لئے پیش کیا۔ چونکہ متاخرین تصدیق و تصور کے درمیان اتحاد بحسب الماہیۃ النوعیہ کے قائل ہیں۔ اور اختلاف بحسب المتعلق کے جو کہ ان کا لازم ہے۔ تو بنا بریں ان پر الزام دیا کہ جب اتحاد ملزومات دلیل ہوتا ہے اتحاد لوازم کی تو پھر اتحاد ملزومات

اور اختلاف بحسب اللوازم کا قول کرنا قول بالمتنافیین ہے اور بعض نے اس کو اثبات مطلوب یعنی التباین النوعی کے لئے دوسری دلیل بنائی ہے جوکہ بصورت قیاس استثنائی پیش کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے لو کان التصور والتصدیق متفقین بحسب الماهیة لکان لوازمهما ایضاً متفقة لان اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم لکن لوازمهما لیست بمتفقة فینتج ان التصدیق والتصور لیسا بمتفقین بحسب الماهیة بل هما مختلفان بحسبها لان استثنا نقیض التالی ینتج نقیض المقدم فتأمل اقول تحقیق المقام چونکہ ملزوم علة مقتضیہ ہوتا ہے۔

برائے لوازم تو ملزوم علة قرار پائے گا۔ اور لازم معلول اور وحدة علة مقتضی ہوتا ہے وحدة معلول کو کیونکہ معلولات کثیرہ کا استناد الی علة واحدة من حیث ہی واحدة ممتنع ہے لہٰذا یہ تو باطل ہے کہ تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں اور ان کے لوازم مختلف بالنوع ورنہ تو استناد کثیر الی الواحد لازم آجائے گا۔ جو کہ ممتنع ہے۔ وبالعکس یعنی وحدة معلول مقتضی ہوتی ہے وحدة علة کے لئے کیونکہ اگر معلول ایک ہو اور علل کثیر تو لازم آئے گا۔ توارد علل مستقلہ علی معلول واحد جوکہ ممتنع ہے اور اسی طرح توارد علل ناقصہ فی مرتبة واحدة بجہتہ واحدة ممتنع ہے لہٰذا ایک شئی کے لئے دو مادے اسی طرح دو صورتیں اور دو فاعل فی مرتبة واحدة نہیں ہوسکتے و دلیل الکل واحد خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ توارد علل میں استغنا معلول عن العلة لازم آتا ہے کیونکہ اگر ایک علة علة ہونے کے لئے تنہا کافی ہے تو دوسری کی ضرورت نہیں بلکہ وہ زائد اور فضول ہے۔ اگر علة ہونے کے لئے وہ تنہا کافی نہیں ہے بلکہ وہ مجموعی طور پر علة بنتی ہے تو پھر تعدد علل نہ ہوا بلکہ مجموع من حیث المجموع علة واحدہ ٹھہرا۔ مثلاً فاعل ہونے کے لئے تنہا ایک فاعل کافی ہے تو دوسرے کی ضرورت نہ رہی۔ اس سے استغنا حاصل ہوگیا اگر ایک کافی نہیں بلکہ مجموعہ فواعل فاعل بنتا ہے۔ تو پھر فاعل واحد ہوا۔ یا وهی مجموعة من حیث انها مجموعة واحدة فاعل کثیر نہ ہوئے۔ فانحفاظ اصل الواحد لازم اس تفصیل سے ایک سوال کو دفع کرنا ہے۔ سوال یہ کہ اگر وحدة معلول وحدة علة کا تقاضا کرتی ہے تو پھر تصور اور تصدیق کا لازم ایک ہے وہ ہے انکشاف جو کہ واحد بالنوع ہے کیونکہ انکشاف ایک مصدری مفہوم ہے اس کے تحت افراد حصصیہ ہوں گے اور طبیعة بالنسبة الی الحصص نوع ہوتی ہے۔ تو جب یہ لازم واحد بالنوع ہوا تو اس کا ملزوم یعنی تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں گے۔ اور یہی دعویٰ ہے متاخرین کا تو اس کا جواب دینا مقصود ہے خلاصہ جواب یہ کہ اصل وحدة کا انحفاظ جانبین سے لازم ہے یعنی جب علة واحد ہوگی خواہ وہ جاعلہ ہو یا غیر جاعلہ تو معلول واحد ہوگا اور بالعکس اور دوسرا ہے۔ نحو وحدة من کونہا بالعدد یعنی وحدة شخصی عددی او بالطبیعة یعنی وحدة نوعی یا جنسی کیونکہ طبیعة سے مراد عام ہے۔ خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اس کا انحفاظ از جانب معلول لازم نہیں یعنی جس قسم کی وحدة

besturdubooks.wordpress.com

معلول میں ہو اس قسم کی وحدۃ کا علۃ میں ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً معلول میں وحدۃ شخصی ہو تو علۃ میں وحدۃ شخصیہ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ علۃ کا واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اسی طرح اگر معلول میں وحدۃ نوعی ہو تو پھر علۃ میں وحدۃ نوعی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وحدۃ جنسی ہو۔ تو یہ بھی صحیح ہے اب اگرچہ انکشاف واحد بالنوع ہے تو ضروری نہیں کہ اس کے ملزوم یعنی تصور و تصدیق واحد بالنوع ہوں بلکہ واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اور یہ دونوں واحد بالجنس تو ہیں ہم نوعان متباینان کے قائل ہیں جنسان متباینان تو نہیں کہا۔

قولہ فی الحاشیۃ لان طباع المعلول الخ یعنی طبیعۃ معلول انحفاظ نحو وحدۃ کو علۃ میں نہیں چاہتی یہی وجہ ہے کہ تعین معلول تعین علۃ کی دلیل نہیں بنتا البتہ تعین علۃ تعین معلول پر دلالت کرتا ہے۔ پس وحدۃ علۃ جس نحو کی ہو گی معلول میں محفوظ رہے گی۔ عکس نہیں قولہ الیس من المحقق لدیک الخ یہ تائید ہے اس امر کی کہ معلول میں جو نحو وحدۃ ہو علۃ میں اس کا محفوظ رہنا ضروری نہیں ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ بادی لحاظ میں تعدد علل علی سبیل التعاقب او التبادل کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ جیسے کہ سقف مخصوص کے لئے متعدد شہتیر یا گارڈر کام دے سکتے ہیں لیکن جب بعض لگا دیئے جاتے ہیں تو دوسرے متروک ہو جاتے ہیں بہر حال ابتداء میں ایک ہی کام کے لئے متعدد علل تھے اس میں جس سے کام لے لیا جائے تو صحیح ہے یعنی ایک کو چھوڑ کر دوسرے اور دوسرے کو چھوڑ تیسرے سے کام لیا جائے تو صحیح ہے یہی تو تعدد علل علی وجہ التبادل ہے۔ لیکن اس صورت میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقۃً علۃ ہونے میں ان شہتیروں کی خصوصیۃ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ علۃ امر مشترک بینہا ہے یعنی ماہیۃ خشبیہ یا حدیدیہ تو دیکھیے کہ معلول سقف مخصوص ہے جس کے اندر وحدۃ شخصیہ ہے لیکن علۃ جو حقیقۃً علۃ ہے واحد بالشخص نہیں ہے۔ بلکہ واحد بالنوع ہے یا واحد بالجنس کیونکہ ماہیۃ خشبیہ وحدیدیہ واحد شخصی نہیں ہے بلکہ اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں لہذا یہ ماہیۃ نوعیہ یا جنسیہ ہو گی۔ بہر حال وحدۃ علۃ جس قسم کی ہو وہ وحدۃ معلول میں محفوظ رہے گی۔ اور وحدۃ معلول بالشخص ہو یا بالنوع علۃ کے اندر علی الخصوص وحدۃ شخصیہ یا نوعیہ کے لئے مستوجب نہیں ہے۔ بلکہ معلول کے واحد بالشخص ہونے کی صورت میں علۃ واحد بالنوع ہو سکتی ہے۔ جو مشترک بین الاشخاص ہو۔ اور معلول کے واحد بالنوع ہونے کے وقت علۃ کا واحد بالجنس ہونا جو مشترک بین الانواع ہو صحیح ہے۔ جو یہ اشخاص وانواع بادی لحاظ میں علل محسوس ہوتے ہیں درحقیقت ان کے مابین جو ماہیۃ مشترکہ ہے علۃ اصلیہ وہی ہے لہذا لوازم کا واحد بالنوع ہونا ملزومات کے واحد بالنوع ہونے کو مستلزم نہیں ہے لہذا انکشاف جو لازم تصور و تصدیق تھا اس کے واحد بالنوع ہونے سے تصور و تصدیق کا واحد بالنوع ہونا لازم نہیں ہے۔ الخ علی مختار الشیخ الخ شیخ ابن سینا کا مختار یہ ہے کہ معلول میں جس نحو کی وحدۃ ہو گی علۃ میں اسی نحو وحدۃ کا ہونا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے کہ معلول متعین اور متحصل ہو اور علۃ غیر متعین اور امر مبہم ہو۔ اگرچہ

besturdubooks.wordpress.com

شیخ اس کو نظریات و بدیہات سے خیال کرتا ہے۔ لیکن قولہ لیس بحجۃ علینا لان قولہ ھذا بغیر دلیل وقد اوردنا الحجۃ علی ما ندعیہ فالبداھۃ بداھۃ الوھم تو مختار شیخ کے لحاظ سے لوازم کا اتحاد بالماہیۃ النوعیہ ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل ہو سکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک شیخ کا یہ قول صحیح ہے نہ قابل تسلیم البتہ عند المحققین شیخ کا یہ قول علۃ جاعلہ میں تو صحیح ہے کیونکہ جاعل صرف باری تعالےٰ ہے۔ وہ واحد اور متشخص ہے اس میں ابہام ہے نہ عدم تعیین اور مطلق علۃ کے متعلق یہ بات صحیح نہیں لہذا اتحاد لوازم بالنوع کو ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

قولہ فی الحاشیۃ وحدۃ المعلول الا ای بالطبیعۃ الخ یعنی وحدۃ علۃ بالطبیعۃ النوعیہ جو معلول کی وحدۃ نوعیہ کو تقاضا کرتی ہے۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ وحدۃ نوعیہ سے زیادۂ وحدۃ نہ ہو۔ بلکہ اس سے اگر زائد درجہ وحدۃ ہو تو صحیح ہے۔ مثلاً علۃ کے اندر اگر وحدۃ نوعیہ ہے۔ تو معلول کے لئے یہ واجب ہے کہ وحدۃ نوعیہ تو ضرور ہو گی اگرچہ مخلوط بالعوارض الشخصیہ ہو کر وحدۃ شخصیہ تک پہنچ جائے تو صحیح ہے۔ البتہ اس صورت میں معلول کا صرف ماہیۃ جنسیہ ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معلول عام ہو جائیگا اور علۃ بالنسبۃ الی المعلول خاص ہو جائیگی اور یہ ممتنع ہے اور یہ تفصیل اسلئے کی لئلا یرد النقض علی قولہ فوحدۃ العلۃ بالطبیعۃ تستوجب وحدۃ المعلول کذلک بصورۃ التبادل فان العلۃ فیھا علۃ واحدۃ بالنوع والمعلول واحد بالشخص قال المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ الخ یہ میر باقر ہے اس کے قول سے سابقہ تفصیل کی تائید پیش کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ وحدۃ علۃ بالنوع وحدۃ معلول بالنوع کو مستلزم ہے۔ اگرچہ اس کے علاوہ کوئی اور وحدۃ باعتبار آخر ہو مثلاً وحدۃ بالشخص بھی ہو تو یہ صحیح ہے خلاصہ یہ کہ اس صورۃ میں معلول متکثر بالنوع نہ ہو۔ کیونکہ کثرۃ من حیث الکثرۃ واحد من حیث ہو واحد سے فی مرتبۃ واحدۃ صادر نہیں ہو سکتی۔ لا بمعنی ان لا یکون المعلول واحدا بالشخص یعنی علۃ کے واحد بالنوع ہونے کی صورت میں معلول کے واحد بالنوع ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ معلول واحد بالشخص نہ ہو اور صرف واحد بالنوع ہو فقط بلکہ مراد یہ ہے کہ ماہیۃ نوعیہ سے عام ہو کر وحدۃ جنسیہ تک پہنچے اگر وحدۃ نوعیہ سے مزید خصوصیۃ اختیار کر کے وحدۃ شخصیہ حاصل کر لے تو یہ صحیح ہے۔

واما اختلاف اللوازم مطلقا الخ ای سواء کان اختلافا بالشخص او بالنوع او بالجنس فیستلزم لاختلاف الملزومات مطلقا ای ان کان اختلاف اللوازم بالشخص فیستلزم اختلاف الملزومات بالشخص وان کان بالنوع فبالنوع وان کان بالجنس فیستلزم اختلاف الملزومات کذلک ولو لم یکن اختلاف اللوازم مستلزما

besturdubooks.wordpress.com

لاختلاف الملزومات فيلزم صدور اللوازم الكثيرة من الملزوم الواحد وصدور الكثير من الواحد ممتنع عندهم فتفكر ولا تكن من الغافلين فاشار بقوله فتفكر الى مايرد على الاستدلال من منع كون اللوازم لوازم الماهية لجواز ان تكون لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة صريحة فان حقيقة التصديق ابية عن التعلق بما سوى الحكاية او المحكى عنه فخصوص التعلق لازم لماهية التصديق بخلاف حقيقة التصور فان عموم التعلق لازم لماهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضة ويمكن ان يستدل على تباين التصديق والتصور نوعاً بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل مراتب الظن متفاوتة شدةً وضعفا ومن المقرر فى مدارك المشائين ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فاذن اقسام التصديق انواع متخالفة مندرجة تحت التصديق فلا محالة يكون التصديق نوعاً عاليا من العلم لا صنفاً والالم يندرج تحته انواع مختلفة وايضاً الوهم الذى هو تصور مضاد للظن الذى هو تصديق وكذلك الشك والانكار مضادان للاذعان وتباين المضادات بالنوع ضرورى فتأمل واما المتاخرون فقد ذهبوا متاخرین تصدیق وتصور کو متحد بحسب الماہیۃ النوعیہ کہتے ہیں، اور مختلف بحسب التعلق فقط یعنی علم کا تعلق اگر نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہو تو تصدیق ہے، اگر نسبت کے ماسوی کے ساتھ ہو تو وہ تصور ہے اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہے۔ اقول کیف یصح الاتحاد مع اختلاف المتعلق لما مر انفا من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات کیونکہ متعلق از قبیلہ لوازم ہے جب متعلق میں اختلاف ہوا تو یہ اختلاف لوازم ہوا اور اختلاف لوازم ملزومات کے اختلاف کو مستلزم ہے۔ لہذا اختلاف متعلق کے ساتھ قول بالاتحاد صحیح نہیں ہوسکتا۔ ولان اتحاد العلمؔ چونکہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ہوتا ہے۔ علی القول بحصول الاشیاء بانفسها تو اتحاد بین العلمین یعنی بین التصور والتصدیق مستلزم ہوگا۔ اتحاد بین المعلومین یعنی بین المتعلقین کو خلاصہ یہ کہ اتحاد بین التصور والتصدیق کا قول مستلزم ہے کہ ان کے متعلقین متحد ہوں۔ کیونکہ اتحاد علم مستلزم ہے اتحاد معلوم کو اور اختلاف بحسب التعلق کا قول مستلزم ہے کہ تصور وتصدیق آپس میں مختلف ہوں کیونکہ اختلاف لوازم مستلزم ہے اختلاف ملزومات کو متاخرین کا مذہب قول بالمتنافیین کے سوا اور کچھ نہیں

الا ان یتبنی علی حصول الامثال ہاں اگر حصول اشیا بامثالہا کا قول کیا جائے تو پھر اتحاد

besturdubooks.wordpress.com

علم ومعلوم تو نہیں ہوگا۔ لہذا اتحاد تصور وتصدیق اتحاد متعلق کو مستلزم نہیں لیکن دانت خبیر باختلاف المثالین ذاتا یعنی دو متغایرین کی مثالین مختلفین بالذات ہوں گی یعنی جب تصدیق کا متعلق نسبۃ ہوئی تو تصدیق مثال اور شبح ہوگا نسبۃ کا اور تصور کا متعلق جب کہ غیر نسبۃ سے ہو تو تصور غیر نسبۃ کا شبح اور مثال ہوگا جب یہ امرین مختلفین کی مثالیں ہیں تو ان کے درمیان اختلاف بالذات ہوگا۔ نہ کہ بالاعتبار۔ لہذا مذہب متاخرین صحیح نظر نہیں آتا۔ ولا ادری ماقالوا فی حقیقتہما اب معلوم نہیں کہ متاخرین ان کی حقیقت کے بارہ میں کیا کہتے ہیں۔ اگر تصور وتصدیق علم بمعنی الصورۃ کا قسم مانتے ہیں تو فعرفت ماعلیہ انفا یعنی علی القول باتحاد العلم والمعلوم یستلزم اتحاد ہما اتحاد المتعلق وعلی القول بالامثال یلزم اختلاف المثالین ذاتا لا باعتبار المتعلق فقط والامر الاخر یعنی اگر وہ حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیں اور صورۃ کو علم نہ کہیں تو یہ قول ان کی کلام سے ظاہر نہیں ہوتا۔ قولہ فی الحاشیۃ تفصیلہ ان مسئلۃ الاتحاد الخ یعنی اگر اتحاد بین العلم والمعلوم کا مسئلہ متاخرین کے نزدیک مسلم ہے تو تصور وتصدیق کا آپس میں اتحاد بحسب النوع معلومات کے اتحاد نوعی کو مستلزم ہے۔ جو کہ باطل ہے اور اختلاف متعلق کا قول بھی غلط ہو جائے گا۔ اگر یہ مسئلہ ان کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو پھر وہ قول بالشبح والمثال کریں گے۔ کیونکہ اسی قول پر مسئلہ اتحاد بین العلم والمعلوم کا انکار کیا جا سکتا ہے۔ تو پھر ہر معلوم کا شبح دوسرے معلوم کے شبح کے ساتھ مغائر بالذات ہوگا۔ نہ کہ بحسب الاعتبار لہذا تصور وتصدیق جب اپنے اپنے معلوم کے شبح ہو جائیں گے تو ان کے درمیان تغایر بالذات ہوگا پھر اتحاد نوعی کا قول غلط ہے کیونکہ اگر اس صورت میں بھی اتحاد نوعی کا قول کیا جائے تو پھر شبحین کے درمیان تغایر بالذات نہیں رہتا بلکہ صرف بحسب اعتبار المتعلق ہو جائے گا۔ وھو ایضا ظاہر البطلان کیونکہ شبحین کے درمیان تغایر بالذات نہ ہو تو پھر اتحاد بحسب الذات ہوگا۔ تو پھر شبح واحد منشا انکشاف ہوگا۔ للامرین المتخالفین ای المتعلقین اور یہ باطل ہے کیونکہ شبح ایک عرضی ہے جس کو ایک معلوم کے ساتھ مناسبۃ مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جو دوسرے معلوم کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جیسے فوٹو اور عکس کو ایک شخص کے ساتھ مناسبۃ ہوتی ہے دوسرے کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جب ایک شبح امرین متخالفین کے لئے منشا انکشاف ہو تو اس کو کسی کے ساتھ مناسبۃ حاصل نہ ہوتی۔ ھذا خلف قولہ من الادراک الا یظہر منہ ان الادراک جنس الخ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ادراک اور علم جنس ہے تصور ساذج اور تصدیق اس جنس ادراک کے حقیقۃ نوع ہیں اس صورت میں تصدیق حقیقۃ داخل تحت الادراک والعلم ہوگی۔ اور یہی مختار عند المصنف ہے۔ کما یدل علیہ تحقیقہ یعنی دفع شک کے بارہ میں اس کی تحقیق بھی اسی پر دلالت کرتی ہے کہ تصدیق حقیقۃ ادراک ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لاحق بالادراک نہیں ہے۔ کیونکہ حالۃ ادراکیہ کو منقسم الی التصدیق والتصور قرار دیا لہذا تصدیق کو قسم علم شمار کرنا عند المصنف بنا بر مسامحۃ نہیں ہوگا۔ اور جو ہم نے سابقاً تحقیق کی تھی کہ تصدیق کیفیہ لاحقہ بالادراک ہے۔ اور اس کا شمار من العلم بنا مسامحۃ ہے وہ مختار محققین تھا بعض حضرات نے یہاں بھی تکلف اختیار کرکے مصنف کو مختار محققین کیطرف لے جانے کی کوشش کی ہے اوّلاً یہ کہ من الادراک کا تعلق نوعان سے نہیں ہے بلکہ متباینان سے ہے جس کا معنی یہ ہوگا کہ تصور و تصدیق کے درمیان تباین من جہۃ الادراک ہے۔ کہ تصور ادراک ہے۔ اور تصدیق ادراک نہیں ہے۔ بلکہ کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے ثانیاً یہ کہ من الادراک کے تعمیم کریں جیسے تعمیم فی المقسم کی گئی تھی یعنی ادراک سے مراد عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً تو اس صورت میں لفظ ادراک لاحق بالادراک کو بھی شامل ہو جاتے گا تصوّر ادراک ہوگا۔ اور تصدیق لاحق بالادرک اور تحقیق آتیہ میں جو حالۃ ادراکیہ کو منقسم الی التصور والتصدیق قرار دیا وہاں بھی تعمیم کرلیں کہ حالۃ ادراکیہ ہو یا لاحقہ بالادراک ہو لیکن یہ سب کچھ صرف عن الظاہر اور تکلف کثیر پر مبنی ہے قولہ نعم لا حجر فی التصور الا تحقیقہ الخ یعنی تصور مطلق جس کا مفہوم ہے۔ الصورۃ الحاصلہ عن الشئ عند العقل سواء کان مع الحکم اولا چونکہ یہ خالص عام اور مطلق درجہ ہے اس لئے اپنے نفس پر اور نقیض پر حمل عرضی صادق آتا ہے کیونکہ تصور مطلق یا اس کی نقیض یعنی لا تصور مفہومات عقلیہ سے ہیں اور ہر مفہوم جو حاصل فی العقل ہوتا ہے اس پر صادق آجاتا ہے کہ یہ صورۃ حاصلہ فی العقل ہے خواہ اس مفہوم عقلی کے ساتھ حکم شامل ہو جیسے الصورۃ الحاصلۃ شئی یا حکم سے خالی ہو بہرحال یہ صورہ حاصلہ کا فرد ہوگا۔ لہذا صورۃ حاصلہ جو کہ مفہوم تصور ہے اس پر محمول بحمل عرضی ہو جاتے گا۔ واما المقید الخ یہ تصور ساذج ہے جیسے تصور فقط کہا جاتا ہے اس کی دو تفسیریں ہیں ایک الصورۃ الحاصلۃ المقیدۃ بعدم الحکم اور دوسری المقیدۃ بعدم اعتبار الحکم یعنی حکم کا اعتبار نہیں اگرچہ نفس الامر میں اس کے ساتھ حکم موجود ہے لیکن آپ اس کا اعتبار نہ کریں تو تفسیر ثانی صادق آجاتے گی اول یعنی عدم الحکم صادق نہیں آئے گا کیونکہ حکم تو ہے یہ تصور ساذج اپنے نفس اور اپنی نقیض پر ہر تقدیر میں صادق نہیں آسکتا۔ کیونکہ جب یہ تصور مقید بالحکم یا باعتبار الحکم ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ الصورۃ الحاصلۃ فی العقل مع عدم الحکم شئیٌ او موجودٌ اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو اس پر تصور مقید بعدم الحکم یا بعدم اعتبار الحکم کیسے صادق اسکتا ہے۔ جب کہ اس کے ساتھ حکم موجود بھی ہے اور معتبر بھی اسی طرح اس کی نقیض پر شئی کا حکم کردیں اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو تصور ساذج کسی تفسیر کے لحاظ سے اس پر صادق نہیں آسکتا۔ اور صدق سے مراد حمل عرضی متعارف ہے یعنی موضوع از افراد محمول ہو۔ اور مصنف کے قول فیتعلق بکل شئی میں تعلق سے مراد بھی صدق بحمل عرضی متعارف ہے۔ قولہ ههنا شك الخ قال فی الحاشیہ اعلم ان مدار هذه الشبهة الخ اس شک و شبہۃ کی مدار تین مقدمات پر ہے۔ (۱) یہ کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں کیونکہ صورۃ حاصلہ علم بھی ہے اور

معلوم بھی کہ من حیث القیام کے درجہ میں علم ہے اور من حیث ہی کے درجہ میں معلوم تو صرف اعتباری فرق ہوا ذاتی طور پر اتحاد ہے۔ (۲) تصور اور تصدیق حقیقتان مختلفان لانہما نوعان متباینان (۳) تصور ہر شئی کے ساتھ تعلق پکڑ سکتا ہے۔ لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئی اور یہ مقدمات ثلثہ مسلم عند المحققین ہیں لہٰذا شاک کو ان مقدمات بنیادیہ کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں حاصل شک یہ ہے فاذا تصورنا التصدیق فہما واحد مصنف نے کہا کہ یہاں تصدیق سے مراد مصدق بہ یعنی نسبۃ تامہ خبریہ ہے جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جب اسی نسبۃ کا تصور کیا جاتے یعنی تصور کا تعلق نسبت سے ہو جیسے شک جو از قسم تصور ہے نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے۔ تو اس صورت میں شک جو از قسم علم ہے اپنی نسبۃ مشکوکہ کے ساتھ متحد ہوگا۔ لان الشك علم والعلم والمعلوم متحدان بالذات پھر بعد از زوال شک تصدیق اسی نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑے تو تصدیق علم ہے یہ بھی اپنی نسبۃ معلومہ کے ساتھ متحد ہو جاتے گی تو جب تصور اور تصدیق ایک ہی نسبت کے ساتھ متحد ہوتے تو آپس میں بھی متحد ہو جائیں گے۔ لان المتحد مع المتحد متحدٌ وقد قلتم ان التصور والتصديق متخالفان حقيقةً لانهما نوعان متباينان فما معنى التباين خلاصہ یہ کہ شرطیتین متنافیتین کا صدق آرہا ہے۔ احدهما اذا تعلق التصور بالنسبة يلزم اتحاد التصور والتصديق بناءً على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما اذا تعلق التصور بالنسبة يلزم تغايرهما بناءً على انهما نوعان متباينان فصدقهما معاً محالٌ لان المقدم الواحد ملزومٌ للمتنافيين فيلزم اجتماع المتنافيين والمقدمات الثلث المسلمات مستلزم لصدق الشرطيتين المذكورتين لان المقدم مبني على المقدمة الثالثة وبناء التالي الاول على المقدمة الاولى وبناء التالي الثاني على المقدمة الثانية جب یہ مقدمات ثلثہ جو شرطیتین مذکورتین کی بنیاد ہیں صادق ہیں تو شرطیتین جو ان پر متفرع ہیں صادق ہوں گے۔ وصدق المتنافيين باطلٌ فالقول بالتباين النوعي بين التصور والتصديق باطل لان هذا الباطل لزم من القول بالتباين بين التصور والتصديق قوله ثم اعلم انه قد تقررت الشبهة مصنف نے اس شبہہ کی تقریر کے بارہ میں فاذا تصورنا التصديق فهما واحدٌ کہہ دیا تو اس شبہہ کی دو تقریریں ہیں۔ اور تقریرین کی مدار اس پر ہے کہ تصورنا التصدیق میں لفظ تصدیق سے کیا مراد ہے ایک تو یہ کہ تصدیق سے مراد مصدق بہ ہو تو اس لحاظ سے تقریر شبہ گذر چکی ہے۔ دوسرا یہ کہ لفظ تصدیق سے مراد نفس تصدیق ہو جو علم ہے اسی تقریر ثانی کو پیش کرنا چاہتا ہے۔ خلاصہ تقریر کا یہ ہے کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہو تو یلزم الاتحاد

بینہما یعنی تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد بالذات لازم آتا ہے کیونکہ تصور علم ہے اور تصدیق اس کا معلوم العلم
والمعلوم متحدان بالذات فالتصور والتصدیق متحدان بالذات وقد قلتم انہما نوعان متباینان تو تباین نوعی کو تسلیم کیا
جائے تو یلزم اجتماع المتنافیین کیونکہ مقدمہ اولیٰ اتحاد بینہما کو چاہتا ہے اور مقدمہ ثانیہ تباین بینہما کو چاہتا ہے
یہ دونوں متنافیین بیک وقت یعنی جب کہ تعلق تصور بنفس تصدیق سے لازم آ رہے ہیں اور اجتماع متنافیین
باطل ہے، جو تباین نوعی سے لازم آ رہا ہے۔ لہذا تباین نوعی کا قول باطل ہو گا۔ وحینئذ فالجواب الخ
اس جواب میں مقدمہ ثالثہ یعنی ان التصور یتعلق بکل شئی کے اندر صرف عن الظاہر کیا جا رہا ہے یعنی تصور کا ہر شئی
کے ساتھ تعلق پکڑنا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ اس ہر شئی کے ساتھ من کل الوجوہ تعلق پکڑنا بھی صحیح
ہو۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تصور کا تعلق بکنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع ہو اور اس کی وجہ ورسم کے ساتھ صحیح ہو تو اسوقت
تصور کا اتحاد تصدیق کی وجہ ورسم کے ساتھ آئے گا۔ نہ اس کی کنہ اور حقیقت کے ساتھ بلکہ حقیقتان مختلفان ہی رہیں گی
فاندفع الاشکال الا ترى ان حقیقة الواجب جواب مذکور کی تائید ہے کہ دیکھئے کہ حقیقۃ واجب کا
تصور بالکنہ ممتنع ہے صرف بالوجہ صحیح ہے اور معانی حرفیہ کا تصور مدلول مستقلاً نہیں ہو سکتا بلکہ ضم ضمیمہ کے بعد ہوتا ہے اسی طرح حقیقۃ تصدیق کا تصور نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی وجہ ورسم
کے ساتھ تصور کا تعلق ہو گا۔ اور اس صورت میں کوئی محذور پیش نہیں آتا فتدبر فیہ اشارۃ الى ان
التصدیق ماهیۃ امکانیۃ مستقلۃ فلا وجه لامتناع تعلق التصور بکنہا بخلاف
الواجب فانه محتجب الکنه برداء الکبریاء وبخلاف النسبة فانها غیر مستقلة فلا
تتصور کنہا بدون الضمیمة فقیاس کنه التصدیق على کنه الواجب وعلى
کنه النسبة فقیاس مع الفارق قوله اقول یرد علیه ماقیل یہ ایک اور اشکال
جواب مذکور پر وارد کر دیا۔ حاصل یہ کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق فرض کر لیا جائے تو العلم والمعلوم متحدان
کی وجہ سے تصدیق وتصور میں اتحاد لازم آتا ہے۔ اور ہما نوعان متباینان کی وجہ سے تباین بین التصور
والتصدیق لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کنہ تصدیق کے ساتھ تعلق تصور فرض کر لینا ممکن ہے تو اس وقت میں مقدمہ
اولیٰ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آ جائے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنه التصدیق وجب
اتحادهما اور مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آ جائے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنه
التصدیق وجب تغایرهما اور ان شرطیتین متنافیتین کا صدق بیک وقت باطل ہے اور یہ باطل
تباین نوعی سے پیش آ رہا ہے۔ لہذا تباین نوعی باطل ہے۔ ولا یجب فی الشرطیة صدق المقدم یہ
جواب ہے اس سوال کا کہ یہ شرطیتین صادق نہیں ہیں کیونکہ ان کا مقدم نفس الامر کے لحاظ سے صادق نہیں
ہے۔ کیونکہ جب تعلق تصور بکنہ التصدیق ممتنع ہے تو لو تعلق التصور بکنه التصدیق جو کہ بدرجہ مقدم

besturdubooks.wordpress.com

ہے۔ صادق نہیں بلکہ کاذب ہے اس کا جواب دیا کہ صدق شرطیہ کے لئے صدق مقدم واجب نہیں ہوتا بلکہ فرض مقدم صدق شرطیہ کے لئے کافی رہتا ہے۔ اگر تالی علی تقدیر فرض المقدم صادق آجائے۔ تو یہ شرطیہ صادق ہوگا۔ اگرچہ مقدم فی نفس الامر محال ہو جیسے ان کان زید حمارا کان ناھقا بہر حال شرطیہ کی تعریف بھی یہی ہے۔ کہ صدق نسبۃ علی تقدیر نسبۃ اخریٰ ہے۔ علی صدق نسبۃ اخریٰ نہیں ہے لہذا فرض مقدم وتقدیرہ یکفی لصدق الشرطیۃ فالجواب ان المنافاۃ الخ حاصل جواب یہ کہ شرطیتین جو صادق آرہے ہیں۔ یہ متنافیین نہیں اور ان کے درمیان منافاۃ ممنوع ہے لہذا جب متنافیین نہ ہوئے تو ان کا صدق محال اور باطل نہیں لہذا ان کا ملزوم یعنی تباین نوعی باطل نہیں ہوگا باقی رہا یہ اشکال کہ تالیین یعنی وجب الاتحاد بینھما اور وجب التغایر بینھما بداھۃ متنافیین ہیں جن کا انکار نہیں ہوسکتا۔ لہذا منافاۃ بین الشرطیتین کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے اس کا جواب دیا۔ واما تنافی تالیھما فلا یستوجبھما یعنی منافاۃ بین التالیین موجود ہے لیکن یہ منافاۃ بین الشرطیتین کو مستلزم نہیں ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ مناطقہ حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کہ ایک مقدم محال مستلزم نقیضین ہو یعنی جب مقدم محال ہو تو مستلزم نقیضین ہوسکتا ہے۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں جیسا کہ اسی ضابطہ کے ساتھ مغالطہ عامۃ الورود میں جواب دیتے ہیں۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی نقیض اسی اتصال کا رفع ہوتا ہے۔ اور اتصال کی نقیض وجود اتصال آخر نہیں ہوتا جس قسم کا اتصال ہی ہو اس لئے مناطقہ کے نزدیک ان کان زیدا حمارا کان حیوانا اور لم یکن حیوانا اور اسی طرح ان لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید قائما اور لم یکن قائما یہ تمام قضایا صادقہ ہیں کیونکہ مقدم محال ہے اسلئے استلزام نقیضین درست ہے یہ تمام قضایا متصلہ ہیں اس لئے ان قضایا کے مابین نہ منافاۃ ہے نہ تناقض اگرچہ تالیات ضرور متنافیات ہیں لیکن ان کے مابین تنافی مستلزم تنافی بین الشرطیات کو نہیں ہے۔ اور فیما نحن فیہ میں تو تعلق التصور بکنہ التصدیق وجب الاتحاد متصلہ ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہوگا۔ نہ دوسرا متصلہ جو کہ تو تعلق التصور بکنہ التصدیق وجب التغایر ہے یہ پہلے متصلہ کا رفع نہیں ہے بلکہ یہ متصلہ اخریٰ ہے لہذا یہ دونو شرطیتین متنافیین ومتناقضین قرار نہیں دیئے جاسکتے۔ وفیہ نظر سیاتی وھو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شئی لشئی انما یکون اذا کان بینھما علاقۃ ذاتیۃ ولا یجوز العقل ان یکون لمقدم واحد علاقۃ ذاتیۃ مع کل من النقیضین قولہ وقد یقال ان التصور الخ یہ دوسرا جواب ہے۔ اس شبہ کا جو باعتبار نفس تصدیق کے تھا خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تعلق تصور بکنہ تصدیق کو ممتنع قرار دیا جارہا ہے

besturdubooks.wordpress.com

اگرچہ پہلے جواب میں بھی یہی تھا لیکن وہ صرف مبنی علی الامکان والجواز تھا بخلاف اس جواب ثانی کے کہ اس کے اندر امتناع تعلق التصور بکنہ التصدیق بالدلیل ثابت کیا گیا ہے۔ حاصل دلیل یہ کہ تصدیق ایک علم ہے جو نفس ناطقہ کی صفة ہے۔ اور نفس کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری ہوتا ہے نہ حصولی تو تصدیق کا علم حضوری ہوگا۔ لہذا تصور جو کہ علم حصولی ہے۔ وہ تصدیق کے ساتھ کیسے متعلق ہو سکتا ہے۔ ورنہ تو تصدیق کا علم حصولی ہو جائے گا جو کہ باطل ہے۔ اقول ان العلم سے جواب مذکور کو رد کر دیا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات اور عرضیات کے ساتھ علم حصولی تعلق پکڑتا ہے نہ حضوری یہاں تعلق تصور بکنہ تصدیق ہو رہا ہے جو تصدیق کے ذاتیات کا درجہ ہے۔ لہذا اس کا علم حصولی ہوگا۔ اور تعلق تصور صحیح ہوگا چونکہ معلوم حضوری کے ذاتیات کا علم حضوری نہیں ہوتا۔ اس لئے بساطة نفس میں اختلاف ہوا کیونکہ نفس کو اپنے ذاتیات اور صفات انتزاعیہ کا علم حضوری نہیں ہے۔ بلکہ حصولی ہے۔ اگر حضوری ہوتا تو حقیقة نفس میں اختلاف واقع نہ ہوتا کہ یہ بسیط ہے یا مرکب مجرد ہے یا ذی مادہ کیونکہ اگر مرکب ہوتا تو ذاتیات مستحضر عند النفس ہوتے۔ اگر بسیط تھا تو غیر مستحضر تو اس استحضار اور عدم استحضار سے اس کی حقیقة کا حتمی فیصلہ ہو جاتا اختلاف نہ رہتا اصل بات یہ ہے کہ معلوم بعلم حضوری مجمل درجہ ہوتا ہے مفصل نہیں اور ذاتیات کا درجہ تفصیلی ہے لہذا اس کا علم حصولی ہوگا۔ اور مجمل سے مراد تشخصی درجہ ہے اور کلی درجہ نہیں ہے کیونکہ حقیقة کلیہ جو بدرجہ مجرد ہے مجمل ہونے کے باوجود اس کا علم حصولی ہوتا ہے کیونکہ یہ کلی درجہ ہوتا ہے جزئی اور تشخصی نہیں۔ اس لئے حاشیہ منہیہ میں ای بالشخص کے ساتھ تفسیر کر دی اس جواب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق کے ذاتیات ہیں۔ اور ان کا علم حصولی ہے۔ تو تصدیق مرکب ہوئی۔ یہ بساطة تصدیق کے منافی ہے۔ حالانکہ عند المحققین تصدیق بسیط ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ھذا الجواب لیس بشیء بلکہ جواب یہ ہے کہ تصدیق ایک حقیقة کلیہ ہے۔ اور اس کے افراد کثیرہ ہیں جو مصدقین کے نفوس کے ساتھ قائم ہیں۔ ان افراد تصدیقیہ قائمہ بالنفس کو نفس کے ساتھ علاقہ ناعتیہ ہے ان کا علم حضوری ہوگا نہ کہ حقیقة کلیہ کا کیونکہ وہ قائمہ بالنفس نہیں ہے۔ اور نہ نفس کی صفة ہے۔ لہذا حقیقة کلیہ کا علم حضوری نہیں ہوگا بلکہ حصولی ہوگا۔ لہذا تعلق تصور حقیقة کلیہ تصدیقیہ کے ساتھ درست ہوگا۔ قولہ۔ ولا یلزم اجتماع المثلین المستحیل الخ یہ واضح رہے کہ مناطقہ کے نزدیک جیسے اجتماع نقیضین محال ہے اسی طرح اجتماع مثلین بھی مستحیل ہے۔ یعنی ایک ہی نوع کے دو فرد ایک ہی محل میں مجتمع ہو جائیں جب کہ ان کے درمیان بغیر تعدد محل کے اور کوئی امتیاز قائم نہ ہو سکتا ہو کیونکہ جب یہ دو فرد مماثل فی الماہیة ولوازمہا ہیں اور محل بھی ایک ہو جائے جب کہ ان کے درمیان اور امتیاز بھی کوئی نہیں ہے پھر ان کے درمیان اثنینیة

besturdubooks.wordpress.com

ختم ہو جائے گی۔ اور مثلین ہونا متفرع علی الاثنینیۃ تھا تو جب اثنینیۃ نہ رہی تو مثلین ہونا ختم ہو جائے گا۔ ھذا خلف ہے کیونکہ وہ مثلین تو تھے لہذا اجتماع مثلین کو مستحیل قرار دیا جاتا ہے۔ اب اسی قسم کا سوال فی ھذا المقام واقع ہوتا ہے جیسے کہ شارح نے منہیہ میں تصریح کردی اور کہا کہ یہ دفع ہے اس وہم کا کہ جب آپ نے یہ کہا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات کا علم حصولی ہوتا ہے تو اجتماع مثلین لازم آتا ہے۔ کیونکہ معلوم حضوری ہونے کی حیثیت سے بصورۃ اجمالیہ بنفس خود حاصل للمدرک ہے اب اگر اسکی صورۃ تفصیلیہ بھی حاصل للمدرک ہو تو حصول اشیا بانفسہا کے طور پر گویا خود مدرک میں حاصل ہوا تو یہ مجمل اور مفصل دونوں کا نوع ایک ہے۔ جب ایک ہی نوع کے فرد ہوئے اور ایک ہی ذہن میں جمع ہوتے تو اجتماع مثلین لازم آجائے گا۔ جو باطل ہے اور یہ باطل اسی چیز سے پیش آیا کہ آپ نے معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات کو معلوم بعلم حصولی قرار دیا تو معلوم ہوا کہ یہ باطل ہے حاصل دفع یہ کہ یہ اجتماع مثلین مستحیل نہیں ہے کیونکہ اجتماع مثلین مستحیل وہ ہوتا ہے کہ دونوں صورتیں اجمالی ہوں یا دونوں تفصیل اور ہوں ایک ہی نوع کی اور محل وموضوع بھی ایک ہو۔ اور ان کا حصول فی المحل ایک ہی زمان اور ایک ہی آن میں ہو یہ ہے مستحیل کیونکہ اسوقت ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا لہذا اثنینیۃ نہ رہے گی اور نہ مثلینیۃ جو کہ خلف ہے اگر ان کے درمیان امتیاز بحسب المحل کے علاوہ کوئی اور امتیاز موجود ہو مثلاً ایک صورۃ کا حصول بالاجمال ہو اور دوسری کا بالتفصیل یا ایک کا حصول بنفسہا ہو اور دوسری کا بصورتہا ہو تو ان کا اجتماع فی محل واحد جائز ہے۔ اور فیما نحن فیہ میں یہ دونوں امتیاز موجود ہیں کیونکہ جو معلوم حضوری ہے۔ وہ حاصل بنفس خود ہے اور ہے بھی بالاجمال کیونکہ معلوم حضوری ایسے ہی ہوتا ہے۔ اور اس کے ذاتیات بنفس خود نہیں بلکہ حاصل بواسطۃ الصورۃ ہیں۔ کیونکہ ان کا علم حصولی ہے۔ جو حصول صورۃ سے ہوتا ہے۔ اور حاصل بالتفصیل ہیں نہ بالاجمال لہذا ان کا اجتماع فی محل واحد مستحیل نہیں ہے۔ کیونکہ وحدۃ محل کے ساتھ امتیاز مرتفع نہیں ہوتا بلکہ ایسی صورۃ میں اگر ایک کا قیام خود دوسرے کے ساتھ ہو جائے تو بھی جائز ہے کیونکہ اس کے محل ہو جانے سے امتیاز مرتفع نہیں ہوتا جیسے کہ نفس کو اپنی صورۃ تفصیلیہ کا علم کیونکہ اس وقت صورۃ تفصیلیہ قائم بالنفس ہوگی۔ اور نفس خود اپنی صورۃ تفصیلیہ کا محل ہو جاتا ہے یہ جائز ہے کیونکہ یہاں بھی امتیاز قائم ہے محل بذات خود نفس ہے۔ جو کہ مجمل درجہ ہے اور اس کے ساتھ جو قائم ہے وہ صورۃ ہے اور بالتفصیل لہذا تصور کا تعلق تصدیق کی حد تام سے جائز ہے اگرچہ تصدیق بدرجہ اجمال معلوم بعلم حضوری ہے <u>تعلیك بالتامل الصادق منھیہ</u> کا ایک لفظ غور طلب ہے۔ اس سے ملاحظہ فرمائیے <u>ھذا دفع لما یتوھم من ان ذاتیات المعلوم</u>

besturdubooks.wordpress.com

بالعلم الحضوری واوصافہا العینیۃ لفظ اوصافہا مجرور ہے اور اس کا عطف لفظ المعلوم پر ہے اور اوصافہا کے ساتھ جو ضمیر مؤنث ہے یہ راجع الی المعلوم ہے لانہ عبارۃ عن النفس ولفظ النفس مؤنث معنا ہ وذاتیات اوصافہا العینیۃ ای اوصاف النفس اور معنی یہ ہوگا کہ معلوم حضوری کے اوصاف عینیۃ کے ذاتیات مدرک کے لئے بنفس خود بصورۃ اجمالیہ حاصل ہیں اور یہ ضمیر مؤنث ذاتیات کی طرف راجع نہیں ہوسکتی کیونکہ ذاتیات مفہومات کلیہ ہوتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ تو ان کے اوصاف عینیۃ کہاں ہوسکتے ہیں اور یہاں وصف عینی سے مراد صورۃ تصدیقیہ ہے۔ جو قائم بالنفس بقیام انضمامی ہے کیونکہ کلام اسی میں تھی اور مادہ توہم بھی یہی تھی۔

وقال البعض وظنی ان فی الکلام تحریفا واصل العبارۃ ھکذا واوصافہ الانتزاعیۃ بالنصب عطف علی الذاتیات انتہی فتامل ھل ھذا صحیح ام لا لان الاوصاف الانتزاعیۃ لاتکون معلومۃ بالعلم الحضوری بل بالحصولی فقط فکیف یرد علیہا الاعتراض باجتماع المثلین قولہ وھو ان العلم والمعلوم الا ھذہ المسئلۃ مبنیۃ الخ اتحاد بین العلم والمعلوم کا مسئلہ حصول اشیا بانفسہا پر مبنی ہے۔ کیونکہ صورۃ حاصلہ فی الذہن اسی کا نام علم ہے اور اسی کا نام معلوم ہے۔ صورۃ حاصلہ فی الذہن کو اگر بحیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کے ملحوظ کریں تو علم ہے یعنی بایں حیثیت کہ ذہن اس کا محل ہے۔ اور یہ صورۃ اس کے ساتھ ایسے قائم ہے جیسے قیام الاعراض بالموضوع ہوتا ہے اور یہ تشخصی درجہ ہے۔ تو اس حالۃ میں یہ صورۃ علم کہلاتی ہے۔ اور اس پر ترتب انکشاف ہوتا ہے اگر اس صورۃ کو من حیث ہی ہی کے درجہ میں ملحوظ کریں اور قیام بالذہن اور اکتناف بالعوارض الذہنیہ سے قطع نظر کرلیں تو یہ معلوم ہے اور یہ مرتبہ کلی ہوتا ہے تشخصی اور جزی نہیں علم معلوم میں فرق صرف اعتباری ہے۔ من حیث القیام ومن حیث ہی کا البتہ حصول اشیا بامثالہا واشباحہا کے مسلک پر مسئلہ اتحاد ثابت نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک شبح اور مثال علم ہے۔ اور ماہیۃ ذوالشبح معلوم ہے توشبح اور ذی الشبح میں اتحاد بجسب الذات نہیں ہوسکتا۔ والحق ان للشیخ الخ قاضی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ مسئلہ اتحاد میں اصل اول یعنی حصول اشیاء بانفسہا کی خصوصیۃ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جیسے صورۃ کے اندر دو مرتبے پیدا کئے گئے ہیں اسی طرح شبح حاصلہ فی الذہن کے اندر بھی دو درجے ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ شبح کو من حیث القیام بالذہن ملحوظ کریں اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ قرار دیدیں تو یہ علم ہے۔ اگر من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیہ کے درجہ میں ملحوظ کریں تو معلوم ہے تو اس وقت علم ومعلوم

besturdubooks.wordpress.com

متحد بحسب الذات ہوتے کیونکہ علم بھی شیٔ اور معلوم بھی وہی شیٔ ہے صرف حیثیت اعتبار یہ کا فرق ہے جیسے معلوم ہو گیا تھا فما الخصوصیۃ للاصل الاول اور اگر معلوم سے مراد یہ درجہ من حیث ہی کا نہ ہو بلکہ ما قصد تصورہ ہو یعنی وہ معلوم خارجی جس کا تصور کرنا مطلوب ہے۔ یہ دونو صلین پر متغایر ہو سکتا ہے۔ حصول شیٔ کی تقدیر پر تو ظاہر ہے کہ شیٔ ذی الشیٔ کا مغائر ہے اور حصول اشیاء بانفسہا کے مسلک پر علم بالوجہ میں معلوم اور علم کے اندر تغایر بالذات ہے کیونکہ وجہ حاصلہ علم ہوتا ہے۔ اور ذوالوجہ جو مقصود اور ملتفت الیہ بالذات ہے وہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجہ اور ذوالوجہ مختلفان و متغائران بالذات لہذا خصوصیۃ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی قال فی الحاشیۃ فما الخصوصیہ الا ان یقال حاصل یہ کہ قائلین بالشبح کے نزدیک سرے سے ذہن میں دو امر ہی نہیں ایک قائم بالذہن جس کو علم قرار دیا جائے۔ اور دوسرا حصول ظلی یعنی من حیث ہی جس کو معلوم قرار دیا جائے جب ان کے نزدیک ذہن میں یہ دو درجے نہیں ہیں تو پھر شبح ذہنی کے اندر یہ دو مراتب پیدا کرنا خود اصحاب مذہب کے بھی خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذہن میں صرف ایک ہی درجہ ہے وہی قیام ذہنی کا جس کو علم کہا جاتا ہے۔ لہذا شبح صرف قائم بالذہن ہی ہوگا۔ جو کہ علم ہے۔ اور معلوم ان کے نزدیک صرف ذوالشبح ہے۔ جو کہ ملتفت الیہ بالذات ہے یہ ذہن میں بذات خود حاصل نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس کا شبح حاصل ہے جو اس کے لئے علم اور منشأ انکشاف ہے لہذا شبح میں دو مرتبے پیدا کرنا بین المذہبین ہے۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ اگر ذوالشبح کو وہ ذہن میں حاصل کہیں تو پھر یہی حصول قیام بالذہن کا موجب ہے اور کافی للانکشاف ہے۔ پھر تو شبح کی ضرورت ہی نہیں رہے گی حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ بلکہ صرف شبح کو حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن تسلیم کرتے ہیں جو کہ علم ہے۔ لہذا ان کے نزدیک درجہ من حیث ہی کا کچھ نہیں ہے۔ قولہ فاذا تصورنا التصدیق الخ قال فی الحاشیہ ای المصدق مصنف نے تصدیق سے مصدق یعنی نسبۃ مراد لی جیسے کہ شک جو از قسم تصور ہے۔ نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑے تو متحد مع النسبۃ ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد اسی نسبۃ سے تصدیق تعلق پکڑے تو وہ بھی چونکہ علم ہے۔ لہذا متحد مع النسبۃ ہو جائے گی جس کے ساتھ شک متحد ہو چکا تھا اب تصدیق اور تصور دونوں چونکہ ایک ہی نسبۃ کے ساتھ متحد ہو چکے ہیں لہذا ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائیں گے لان متحد المتحد متحد مصنف نے تصدیق سے مصدق یہ اس لئے مراد لی ہے کہ حل مذکور کی مدار اسی پر ہے۔ کیونکہ تصور اور تصدیق کو نقطہ کے ساتھ تشبیہ دی کہ جیسے ایک ہی ذات کو یکے بعد دیگرے عارض ہوتی ہیں۔ اسی طرح تصور اور تصدیق بھی امر ثالث کو یکے بعد دیگرے عارض ہوں گے تو اس صورت میں اذا تصورنا التصدیق کے اندر اگر نفس تصدیق مراد ہو تو پھر امر ثالث کو عارض نہ ہوئے بلکہ

ایک دوسرے کو عارض ہوا لیکن شارح نے اعتراض کرتے ہوئے کہا۔ اقول یجری الحل المذکور الخ یعنی حل مذکور شبہ باعتبار نفس تصدیق کا جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حل کی مدار درحقیقت اس پر ہے کہ اتحاد العلم مع المعلوم کا انکار ہے کیونکہ علم حقیقی حالۃ ادراکیہ کو قرار دیا گیا ہے جو اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی باقی رہی صورۃ علیہ جو متحد مع المعلوم تھی وہ علم حقیقی نہیں مجازی ہے۔ لہذا اگر تصور بمعنی الصورۃ نفس تصدیق کے ساتھ تعلق پکڑے اور اور یہ متحد مع التصدیق بھی ہو جائے تو تخالف نوعی میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ تخالف نوعی تو اذعان اور حالۃ ادراکیہ تصوریہ میں ہے نہ اس تصور و تصدیق میں جو اقسام صورۃ ہیں فی الحاشیہ اللّٰہم الّا ان یقال الخ یعنی تصدیق سے مصدق بہ مراد لینا صحیح نہیں الا یہ کہ مصنف کی مراد اذا تصورنا التصدیق میں تصور سے مراد صرف شک و تردد ہو تو پھر صحیح ہے کیونکہ اس وقت تصور بمعنی الشک کا تعلق نفس تصدیق سے نہیں ہو سکتا کیونکہ شک کا تعلق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے جو مشتمل علی النسبۃ ہو نہ مفہوم مفرد کے ساتھ اور نفس تصدیق تو ایک مفہوم مفرد ہے لہذا اس کے ساتھ تعلق شک کا کوئی معنی بھی نہیں ہو سکتا فتامل فیہ لان اس پر شارح نے اعتراض کر دیا کہ بنا شبہ تو اس مقدمہ پر تھی کہ ان التصور یتعلق بکل شیٔ اور اس مقدمہ میں تصور مطلق مراد ہے د کہ شک علی الخصوص ورنہ یہ مقدمہ صحیح ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ شک تو صرف نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور غیر نسبۃ کے ساتھ نہیں پھر تعلق بکل شیٔ کیسے درست ہوگا فی الحاشیہ فان حصول صورۃ الا یمکن ان یجاب یعنی جب شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو قول بالحالۃ الادراکیہ کے مسلک پر تو جواب شبہ شارح نے پیش کر دیا منہیہ میں اس شبہ کا جواب ان حضرات کے مسلک پر دیا جا رہا ہے۔ جو حالۃ ادراکیہ کا قول نہیں کرتے بلکہ صورۃ حاصلہ کو علم قرار دیتے ہیں حاصل جواب یہ کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہوگا تو صورۃ تصدیق حاصل فی الذہن ہوگی۔ جو کہ معرفت تصدیق کے لئے مرآۃ اور ذریعہ بنے گی۔ اور تصدیق اس وقت بواسطۃ ہذہ الصورۃ متصور بالکنہ ہو جائے گی۔ اور یہ صورۃ فرد تصدیق نہیں ورنہ تو یہ مرآۃ تصدق نہ ہوتی۔ کیونکہ ایک شیٔ کا مرآۃ لنفسہ ہونا باطل ہے اور دوسری وجہ یہ کہ نفس تصدیق ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تصور تعلق پکڑ سکتا ہے تصدیق نہیں کیونکہ تصدیق کا تعلق قضیہ کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ صورۃ اذعانیہ ایک فرد تصور رہا اور اس پر تصدیق متصورہ کا حمل اوّلی ہوگا جیسے انسان جو متصور بواسطۃ الحیوان الناطق ہو تو حیوان ناطق پر انسان کا حمل اوّلی ہوتا ہے بعلاقہ عینیۃ اسی طرح اس صورۃ اذعانیہ پر جو مرآۃ برائے تصدیق ہے۔ تصدیق کا حمل اوّلی ہوگا۔ شائع متعارف نہیں ہوگا۔ اور تصور مطلق کا حمل اس صورۃ پر حمل شائع متعارف ہوگا۔ لہذا اتحاد تصور خاص کا جو صرف نفس تصدیق کے ساتھ متعلق تھا مع التصدیق المطلق لازم آئے گا۔ اور یہ ہمارے مقصد کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہم تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے درمیان تباین نوعی کے قائل ہیں وہ

بھی بایں معنی کہ تصور و تصدیق میں جو بھی کسی چیز پر صادق آتے اس پر دوسرا بحمل الشائع صادق نہ آتے یہاں تو صرف تصور خاص پر تصدیق بحمل اولیٰ صادق آ رہی ہے اور تصور مطلق کا اس صورت پر حمل شائع ہے لانہا فرد التصور یہ تباین نوعی بین المطلقین کے منافی نہیں۔ کیونکہ تباین نوعی سے ہماری مراد یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے کوئی بھی حمل شائع کے ساتھ اس پر صادق نہ آتے جس پر دوسرا بحمل شائع صادق آتا ہے۔ والسران التصور المطلق یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب یہ تصور خاص یعنی صورۃ اذعانیہ حقیقۃً اور کنہ تصدیق قرار پاتا ہے تو تصدیق اپنی اس کنہ پر صادق آتے گی اسی طرح یہ کنہ بھی تصدیق پر صادق آتے گی جیسے انسان اپنی کنہ حیوان ناطق پر صادق آتا ہے۔ اور حیوان ناطق انسان پر صادق آتا ہے اور تصور مطلق بھی اس کنہ تصدیق پر صادق آتے گا۔ کیونکہ یہ صورۃ اذعانیہ تصور خاص ہے اور اس پر مطلق تصور صادق آتے گا۔ لان التصور الخاص فرد لمطلق التصور تو اب تصدیق اور تصور مطلق ایک ہی شئی پر یعنی صورۃ اذعانیہ پر جو کنہ تصدیق تھی صادق آگئے فقد صدقا علی شئی واحد تو اس کا جواب دیا کہ تصور مطلق اپنے افراد کے لئے عرضی ہے ذاتی نہیں کیونکہ صور علمیہ جو تصورات خاصہ ہیں مقولات شتی میں مندرج ہیں لان صورۃ الجوہر جوہر وصورۃ العرض عرض اگر ان صور علمیہ کے لئے تصور مطلق ذاتی ہو تو جنس مشترک بین المقولات لازم آجائے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو مقولات کا اجناس عالیہ ہونا ختم ہو جائے گا۔ اور دوسرا یہ کہ ان کی بساطت بھی ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مالہ جنس لہ فصل کے طور پر فصل بھی نکلے گا۔ تو اب وہ مرکب من الجنس والفصل ہو جائیں گے۔ تو جب مطلق تصور عرضی قرار پایا تو اس لحاظ سے اس کا صدق علی کنہ التصدیق عرضی ہوگا۔ صدق ذاتی نہیں ہوگا۔ اور تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے مابین تباین ذاتی کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ صدق اور اتحاد بالعرض ہے فاضل گوپالی نے تقریر اعتراض یوں فرمائی ہے کہ تباین نوعی بین التصدیق والتصور جس طرح اس کو چاہتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس پر صادق نہ آئے جس پر دوسرا صادق آتا ہے۔ صدقاً شائعاً اسی طرح تباین نوعی اس کو بھی چاہتا ہے کہ کوئی ایک دوسرے کا فرد بھی نہ بنے اور یہاں تصدیق فرد تصور ہو رہی ہے۔ کیونکہ تصدیق متحد بالتصور الخاص ہو رہی ہے اور تصور خاص فرد ہے تصور مطلق کا تو تصدیق بھی فرد ہو جائے گی تصور مطلق کی تو اس کا جواب دیا کہ تباین نوعی ان دونو چیزوں کا تقاضا اس وقت کرتا ہے جب دونو متباین اپنے ماتحت کے لئے ذاتی ہوں اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے ماتحت کے لئے عرضی ہو اور دوسرا ذاتی تو پھر تباین صرف امر اول کا تقاضا کرتا ہے امر ثانی کا نہیں۔

چونکہ تباین نوعی کا مفہوم یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر ایک مباین کی ماہیۃ دوسرے مباین کی ماہیت کے مخالف اور متضاد ہو اور کوئی ایک مباین ایسی چیز پر صادق نہ آئے جس پر دوسرا مباین صادق آتا ہے۔ اور یہاں

besturdubooks.wordpress.com

امر ثانی کے منافی لازم آرہا ہے۔ کیونکہ ایک ہی صورۃ اذعانیہ پر تصور اور تصدیق دونو صادق آرہے ہیں تو شارح نے اس کو دفع کرتے ہوئے کہا تباین کے منافی یہ ہے کہ متباینین کا صدق امر واحد پر ایک ہی نوع اور ایک ہی نحو کا ہو، یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ صدق تصدیق بطور حمل اوّلی کے ہے اور صدق تصور بطور حمل شائع کے ہے اور وہ بھی عرضی لہذا یہ منافی تباین نہیں۔

قولہ فانہا من حیث الحصول الخ فان اوھم الخ مصنف نے اتحاد بین العلم والمعلوم کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مسئلہ اتحاد میں علم بمعنی صورۃ علمیہ کے ہے اور یہ صورۃ چونکہ من حیث الحصول معلوم ہے اور من حیث القیام علم ہے لہذا ان کے درمیان اتحاد بحسب الذات ہوا اور تغایر بالاعتبار تو اس پر متوہم نے توہم کر دیا کہ شئی من حیث الحصول الذہنی تو معلوم بعلم حضوری ہے اور کلام تو تھی معلوم بعلم الحصولی میں یعنی علم حصولی کا جو معلوم ہے ان کے درمیان اتحاد کی بات تھی نہ علم حضوری کے معلوم سے تعلق فان الحصول فی الذھن یہ دلیل ہے اس امر کی کہ شئی من حیث الحصول الذہنی معلوم بعلم حضوری ہے حاصل دلیل یہ کہ حصول فی الذہن بعینہ قیام بالذہن اور حلول فی الذہن کا درجہ ہے۔ لہذا جب حاصل فی الذہن قائم بالذہن ہوا تو یہ ذہن کی صفۃ انضمامیہ ہو جائے گا۔ اور ذہن کو اپنے اوصاف انضمامیہ کا علم حضوری ہوتا ہے لہذا اس کا علم بھی حضوری ہوگا۔ ولیس من زمرۃ الخ حصول الشئی فی الشئی دو قسم ہے ایک یہ کہ جو شئی ظرف ہے وہ مظروف کے ساتھ متصف ہو یعنی مظروف صفۃ للظرف ہو جائے اور انتقال مظروف من الظرف ناممکن ہو اس حصول کو حلول اور قیام کہا جاتا ہے۔ دوسرا اس کے اندر اتصاف الظرف بالمظروف نہیں ہوتا اور انتقال مظروف من الظرف ممکن ہوتا ہے۔ جیسے حصول متمکن فی المکان اور حصول الزمانی فی الزمان اور حصول شئی فی الذہن پہلی قسم سے ہے کہ ذہن کے ساتھ وصف قائمہ ہو جاتی ہے اور ذہن میں حلول کر جاتی ہے۔ اور دوسرے قسم سے نہیں ہے۔ یہی مراد ہے۔ لیس من زمرۃ حصول الشئی فی الزمان والمکان سے الا تری انہم استدلوا الخ یہ تائید ہے اس امر کی کہ حصول فی الذہن قیام اور حلول فی الذہن کا درجہ ہے حاصل تائید یہ کہ حکماء کے نزدیک نفس بسیط ہے یعنی منقسم الی الاجزاء المقداریہ نہیں ہے۔ جیسے جسم منقسم ہوتا ہے ویسا انقسام نفس میں نہیں ہے اگرچہ نفس کے اجزائے ذہنیہ ہیں، کیونکہ نفس جوہر ہے۔ اور جوہر اس کے لئے جنس ہے کل مالہ جنس لہ فصل کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ہے تو نفس کے اجزائے حدیہ ذہنیہ ثابت ہوئے۔ لیکن اجزائے تحلیلیہ مقداریہ نہیں ہیں۔ اور بساطۃ نفس سے مراد عدم الاجزاء المقداریہ ہے اور اس پر وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ جو چیز حال فی النفس ہوتی ہے وہ بسیط ہے لہذا نفس بھی بسیط ہوگا۔ کیونکہ اگر نفس

besturdubooks.wordpress.com

بسیط نہ ہو بلکہ منقسم الی الاجزاء ہو تو الامر الحاصل فی النفس یا تو نفس کی ہر ہر جز میں بتمامہ موجود ہوگا یا کسی ایک جز میں یا مجموع من حیث المجموع اجزاء میں اور یہ تمام شقوق باطل ہیں کیونکہ شق اول میں لازم آتا ہے وجود شیٔ واحد فی امکنۃ متعددۃ فی زمان واحد جو کہ باطل ہے اور ثانی میں ترجیح بلا مرجح کیونکہ ایک جز میں حاصل ہے دوسری میں کیوں نہیں فما المرجح اور شق ثالث میں لازم آتا ہے کہ حاصل فی النفس جو بسیط اور غیر ممتد تھا وہ ممتد ہو کر منقسم الی الاجزاء ہو جائے کیونکہ محل چونکہ ذی اجزاء تھا اس لئے حال بھی ان اجزاء پر منقسم ہو جائے گا۔ اور یہ باطل ہے یہ استدلال تب صحیح ہو سکتا ہے جب کہ حاصل فی الذہن حلول فی الذہن کر جائے۔ اگر حلول نہ کرے بلکہ ایسے ہو جیسے حصول متمکن فی المکان ہوتا ہے۔ تو مکان کی تقسیم مستلزم تقسیم مکین نہیں ہو جاتی اور اسی طرح انقسام زمان مستلزم نہیں ہوتا حاصل فی الزمان کے انقسام کو جیسے نقطہ موجود فی الزمان ہے اور زمان منقسم ہے لیکن نقطہ غیر منقسم تو اس سے ثابت ہوا کہ حاصل فی الذہن قائم بالذہن ہے اور معلوم بعلم حضوری ہے۔ قیل انک انا نعنی الخ حاصل جواب یہ کہ یہاں حصول سے مراد وجود ظلی ہے جس کے اوپر آثار مترتب نہیں ہوتے یعنی یہ وجود مدار انکشاف یا فرحت وسرور اور حزن وغم نہیں یہ وہی من حیث ہی کا درجہ ہے جو معلوم ہے اور یہ قیام بالذہن کے علاوہ ہے۔ کیونکہ درجہ قیام کو وجود اصلی کہا جاتا ہے۔ اور یہ درجۂ علم ہے اور اس پر آثار مترتب ہوتے ہیں یعنی یہ منشأ انکشاف وفرحت اور حزن بنتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ شیٔ کو ذہن میں دو قسم کے حصول لگتے ہیں ایک حصول ایسے جیسے حصول اشیاء فی الزمان والمکان ہوتا ہے یہ ہے وجود ظلی اور درجہ معلوم اور دوسرا حصول فی الذہن جو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوتا ہے۔ یہ یہ وجود ذہنی اصلی ہے اور یہ درجۂ علم ہے۔ اور اس پر آثار علمیہ مترتب ہوتے ہیں ہماری مراد یہاں من حیث الحصول سے پہلے قسم کا حصول ہے۔ اور حکماء نے جو بساطۃ نفس پر استدلال پیش کیا تھا اس کی مدار حصول کے قسم ثانی پر ہے۔ فلا اشکال ولا توھم ویحتمل ان یکون الحیثیۃ تعلیلیۃ الخ یہ جواب ثانی ہے۔ حاصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حصول فی الذہن کا درجہ بعینہٖ قیام بالذہن کا درجہ ہے لیکن پھر بھی علم ومعلوم میں فرق ہے کہ علم میں حیثیۃ تقلیدیہ ہے اور معلوم میں حیثیۃ تعلیلیہ ہے۔ تقلیدیہ نہیں ہے جیسے علم میں تقلید یہ تھی علم میں یہ حیثیت محکوم علیہ کی قید ہے جس کا معنی یہ ہے الصورۃ المقیدۃ بالقیام علمٌ اور معلوم میں علۃ برائے حکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے الصورۃ معلومۃ لانہا قائمۃ بالذھن کیونکہ اگر قیام بالذہن نہ ہو تو پھر علم نہیں ہوگا جب علم نہ ہوا تو معلوم کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا صورۃ کے معلوم ہونے کا سبب یہی ہے کہ اس کو قیام بالذہن بھی حاصل ہے۔ جو کہ علم ہے اسی کے سبب صورۃ من حیث ہی معلوم بنتی ہے۔ فان قلت یلزم حینئذ الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ جب صورۃ علمیہ

besturdubooks.wordpress.com

کو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوا تو لازم آتا ہے کہ صورۃ علمیہ عرض ہو جاتے کیونکہ ذہن ایسا محل ہے جو صورۃ حالّہ سے مستغنی ہے۔ اور جو محل مستغنی عن الحال ہو وہ محل موضوع ہوتا ہے۔ الموجود فی الموضوع عرض کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ صورۃ علمیہ جوہر ہوتی ہے جب کہ اس کا معلوم جوہر ہو لانہا تابعۃ للعموم بناءً علی حصول الاشیاء بانفسہا فیلزم کون الصورۃ الواحدۃ جوہرًا وعرضًا وہما متباینان قلت عرضیتہا حاصل جواب یہ کہ صورہ علمیہ باعتبار اپنی ہویۃ شخصیہ کے جو قائمہ بالذہن ہے عرض ہے اور باعتبار اپنی طبیعۃ مرسلہ اور ماہیۃ مطلقہ کے جوہر ہے کیونکہ اس مطلق درجہ کو قیام بالذہن اور حلول حاصل نہیں ہے لہٰذا اسمیں کوئی منافاۃ نہیں ہے کیونکہ عرضیۃ ایک اعتبار سے ہے اور جوہریۃ دوسرے اعتبار سے وانما الحصر فی المقولات یہ دفع ہے اس وہم کا کہ جب صورۃ علمیہ عرض ہوئی تو پھر یہ عرض کے مقولات تسعہ میں سے کسی ایک مقولہ کے تحت ضرور مندرج ہو گی کیونکہ عرض مقولات تسعہ میں منحصر ہے جب مقولہ عرضی کے تحت درج ہوئی اور ادھر مقولہ جوہر میں بھی مندرج ہے تو مندرج تحت المقولتین المتباینتین ہوگئی جو کہ باطل ہے تو اس کا جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو اپنی ماہیۃ من حیث ہی ہی اور طبیعۃ مرسلہ ومطلقہ کے لحاظ سے عرض ہو نہ وہ جو صرف ہویۃ شخصیہ کے اعتبار سے عرض ہے لہٰذا اس کا اندراج تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ ضروری نہیں ہے کالصورۃ الجرمیۃ والنوعیۃ جیسے صورۃ جسمیہ اور نوعیہ جو اپنے تشکل وتشخص میں محتاج الی الھیولی ہو کر باعتبار ہویۃ شخصیہ کے عرض ہیں لیکن اس کے باوجود عرض کے کسی مقولہ میں مندرج نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں صورتیں جوہر کہلاتی ہیں محققین کے نزدیک شارح کا یہ جواب غلط ہے کیونکہ محض قیام بالمحل سے عرضیہ ثابت نہیں ہو جاتی بلکہ عرض وہ ہوتا ہے جو باعتبار طبیعۃ مطلقہ کے محتاج الی المحل المطلق ہوا اور باعتبار ہویۃ مخصوصہ کے محتاج الی المحل الخاص ہو اور یہ محل مقوِّم للحال ہو یہی وجہ ہے کہ صورۃ جسمیہ اور نوعیہ باوجود اس کے کہ اپنے خصوصیات تشکلیہ میں محتاج الی الھیولی ہیں لیکن ان کو عرض بالکل نہیں کہا جاتا نہ بحسب الخصوص اور نہ بحسب الاطلاق والعموم لہٰذا شارح کا صورۃ جرمیہ اور نوعیہ کو باعتبار ہویۃ شخصیہ کے عرض قرار دینا غلط ہے۔ ولا یساعدہ کلمات القوم لہٰذا صورۃ علمیہ بھی جو معلوم جوہری سے حاصل ہے چونکہ طبیعۃ مطلقہ اور ہویۃ شخصیہ کلتیہما کے لحاظ سے محتاج الی المحل نہیں ہے بلکہ صرف ہویۃ شخصیہ کے لحاظ سے محتاج ہے لہٰذا یہ عرض نہیں ہے تو جو اعتراض بالعرضیۃ کیا گیا تھا ساقط ہو جاتا ہے جواب شارح کی ضرورت نہیں ہے۔ وما قیل ان الحصر بعض حضرات نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو موجود فی نفس الامر ہو صورۃ علمیہ موجودات نفس الامر سے نہیں بلکہ یہ امور اعتباریہ سے ہے کیونکہ اس کے اندر من حیث القیام

besturdubooks.wordpress.com

کی حیثیت معتبر ہے اور چونکہ حیثیت ایک امر اعتباری اور داخل فی حقیقۃ العلم ہے لہذا علم بھی امر اعتباری ہو جائے گا،
اس کا کسی مقولہ عرض کے تحت داخل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ تحت المقولات امور نفس الامریہ درج ہیں
نہ امور اعتباریہ فقد زل زلۃ بعیدۃ اس مجیب نے بڑی لغزش کھائی ہے کیونکہ حیثیت انکشاف اور
قیام تو صرف علم کے مفہوم اور اس کی تعبیر و عنوان میں معتبر ہے مصداق اور معنون میں تو معتبر نہیں ہے لہذا علم
کے وجود نفس الامری کا انکار اور وجود اعتباری کا اعتراف صحیح نہیں ہے منہیہ میں کہا کہ یہ مجیب مجموعہ معروض و عارض
کو علم کہتا ہے یعنی صورۃ جو حاصل فی الذہن ہوتی ہے اور ذہنی عوارضات کے ساتھ معروض ہوتی ہے تو اس صورۃ
معروضہ مع العوارضات الذہنیہ مجموع من حیث المجموع کا نام علم رکھتا ہے اور یہ ایک امر اعتباری ہے جو موجود
فی نفس الامر نہیں ہے ویرد علیہ اس پر اعتراض کر دیا کہ علم تو صفۃ حقیقۃ ہے جس پر ترتب آثار ہوتا ہے یعنی
انکشاف اور فرحت و سرور اور غم و حزن یہ آثار اسی حقیقۃ علمیہ پر مترتب ہوتے ہیں تو یہ موجود خارجی بمعنی ما
یترتب علیہ الآثار ہے اور ذہن بھی اس کے ساتھ متصف باتصاف انضمامی ہوتا ہے اس لئے تو اس صورۃ کا
علم ذہن کو حضوری ہوتا ہے اگر یہ امر اعتباری ہو تو وصف انتزاعی ہو جائے گا، پھر تو اس کے ساتھ علم حضوری
متعلق نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ علم موجودات نفس الامریہ میں ہے موجودات اعتباریہ سے نہیں صورۃ
علمیہ جو مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہے یہ ایک شخص ذہنی ہے۔ جو نفس الامر میں موجود ہے حصول الاشیا باشباحہا
والوں کے نزدیک مقولہ کیف میں حقیقتًا درج ہے اور حصول اشیا بانفسہا والوں کے نزدیک مقولہ کیف میں مسامحۃ
درج ہے تشبیهًا للامور الذهنية بالامور العينية ویسے حقیقتًا ان حضرات کے نزدیک
تابع للمعلوم ہے۔ ان کان المعلوم جوهرًا فجوهر وان کان عرضًا فعرض قوله ومن
ههنا يسقط الايراد یہ ایراد مشہور حصول اشیا بانفسہا کے مسلک پر وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ ایراد یہ کہ جب حصول
اشیا بانفسہا ہوا تو پھر حرارۃ اور برودۃ بوقت تصور کے ذہن کے اندر بماہیۃ خود اور اپنی حقیقۃ اصلیہ کے ساتھ
چلی جائے گی، اور ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر لازم آتا ہے کہ ذہن حار و بارد ہو کیونکہ مبدا کا قیام حمل مشتق کے لئے
علۃ بنتا ہے۔ لہذا قیام حرارۃ و برودۃ سے ذہن کا حار اور بارد ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے معلوم ہوا کہ حصول
اشیا بانفسہا باطل ہے تو اس اشکال کو ساقط کہہ کر رد کر دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شئی حاصل فی الذہن کے
دو اعتبار ہیں اول یہ کہ قائم بالذہن ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور ثانی یہ کہ نفس حقیقۃ مرسلہ اور ماہیۃ
مطلقہ من حیث ہی ہی کو ملحوظ کریں اور قیام بالذہن سے قطع نظر کریں یہ صورۃ بالاعتبار الاول موجود فی الذہن اور
قائم بالذہن ہے اور یہ وجود مناط اتصاف نہیں لہذا حرارۃ کا اسی اعتبار سے موجود فی الذہن ہونا ذہن کے
حار ہونے کا موجب نہیں ہے اور وجود بالاعتبار الثانی اگرچہ مناط اتصاف ہے لیکن اس اعتبار سے وہ موجود

besturdubooks.wordpress.com

فی نفسہ ہے اور قائم بالذہن نہیں لہٰذا ذہن کا حار ہونا لازم نہیں آئے گا قولہ ثم بعد التفتیش وجہ تفتیش یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اشیا اپنے وجود خارجی کے وقت علم نہیں بنتے بلکہ جب ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اس وقت وہ علم قرار پاتے ہیں تو ہم نے جستجو کی کہ علم کس چیز کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ علم خود ان اشیا کا عین تو نہیں ہے کیونکہ عین الشیٔ نہ خارج میں منفک ہوتا ہے نہ ذہن میں اگر عین ہوتا تو پھر اشیاء وجود خارجی کیوقت بھی علوم ہوتی یا پھر علم نام ہوگا۔ ان اشیاء کے وجود ظلی کا یعنی حصولہا فی الذہن کا نام ہوگا تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ وجود ظلی امر انتزاعی ہے علم تو وصف انضمامی ہے لہٰذا وجود ظلی علم نہیں ہوسکتا یا پھر علم نام ہوگا ایک ایسی وصف کا جو اشیا کے وجود سے ایک امر زائد ہے اور ذہن میں ان کو عارض ہو رہی ہے حالۃ ادراکیہ علاوہ ازیں علم حقیقۃ واحدہ ہے جس کے افراد بداہۃً ایک دوسرے کے مماثل ہیں اور صورۃ علمیہ حقیقۃ واحدہ نہیں لہٰذا علم حالۃ ادراکیہ کا نام ہوگا جو کہ حقیقۃ واحدہ ہے۔ قیل ان التفتیش الخ حاصل اعتراض یہ کہ یہ شک وشبہ مبنی تھا علی مسلمات القوم جیسے کہ جدلیات میں ہوتا ہے اور آپ کا تفتیشی جواب تمات سے ایک مقدمۃ دہی العلم والمعلوم متحدان بالذات کے انکار پر مبنی ہے لہٰذا یہ جواب ان حضرات کی جانب سے نہیں ہوسکتا جو مسئلہ اتحاد کا اعتراف کرتے ہیں،

قولہ تدبر فیہ اشارۃً الی انہ ساقط وجہ سقوط یہ کہ اس تفتیش کے اندر مسئلہ اتحاد کا انکار نہیں ہے بلکہ تاویل کی گئی ہے کہ مسئلہ اتحاد میں علم حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ علم بمعنی الصورۃ مراد ہے اور یہ احتمال عقلی اس مجیب کے لئے کافی جو کلام قوم کی توجیہ کر رہا ہو۔ اگرچہ قوم سے اسکی صراحۃ موجود نہ ہو جیسے کہ مصنف کا قول بعد التفتیش اسی پر دال ہے اگرچہ قوم نے حالۃ ادراکیہ کا قول صراحۃً تو نہیں کیا لیکن تفتیش احکام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حالۃ ادراکیہ کے وہ قائل ہیں کیونکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ علم حقیقۃ واحدہ محصلہ ہے جو کہ مقولہ کیف کے تحت درج ہے۔ یہ بات حالۃ ادراکیہ پر تو صادق آتی ہے صور علمیہ پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ صور علمیہ حقیقۃ واحدہ نہیں بلکہ حقائق مختلفہ اور مندرجہ تحت الاجناس المختلفہ ہیں اس لئے کہ صور علمیہ تابع ہیں ذی الصور کے اور ذی الصور کے حقائق مختلفہ ہیں لہٰذا صور بھی ایسے ہی ہونگی وایضاً للعلم الخ علم کے کچھ لوازمات مختصہ ہیں جو اسکی جزئیات میں مشترک ہیں مثلاً منشا انکشاف ہونا اور ترتب آثار مثلاً اخبار حزن وسرور سے ذہن کا متکیف بالحزن والسرور ہونا تو جس طرح یہ لوازمات مشترک بین الجزئیات ہیں تو لازم ہے کہ ان کا ملزوم یعنی علم بھی امر مشترک بین الصور التصوریہ والتصدیقیہ ہو اور ان کے درمیان کوئی ذاتی تو مشترک نہیں ہے۔ کیونکہ صور مقولات شتی میں درج ہیں اور مقولات متباینہ کے درمیان کوئی ذاتی مشترک نہیں۔ لہٰذا کوئی امر عرضی ضرور مشترک ہوگا۔ اور یہی حالۃ ادراکیہ ہے۔ کیونکہ ہماری مراد حالۃ ادراکیہ

besturdubooks.wordpress.com

سے ایک امر عرضی ہے جو عارض للصور ہے جس پر انکشاف مترتب ہو قولہ یمکن الجواب من قبلہم ان کی طرف سے ایک اور جواب دیا کہ تصدیق ان کے نزدیک سرے سے علم ہی نہیں تصدیق ان کے نزدیک کیفیۃ لاحقہ بالعلم ہے جیسے باور کردن وگرویدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں علم کا معنی تو دانستن ہے نہ کہ باور کردن جب تصدیق علم نہ ہوئی تو پھر متحد بالمعلوم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ولو سلم بنا بر تسلیم یہ ہے کہ تصدیق کو قسم علم شمار کیا جاتا ہے اس لئے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تصدیق علم ہے تو پھر اتحاد مع المعلوم علم تصوری کے ساتھ مختص ہے کیونکہ اتحاد مختص ہے علم بمعنی الصورۃ کے ساتھ اور علم بایں معنی صرف تصور ہے تصدیق کیفیۃ ادراکیہ ہے حاصل یہ کہ علم بمعنی مبداء انکشاف دو قسم ہے ایک صورۃ جو منشا انکشاف برائے ذی الصورۃ ہے اور دوسرا ہے اذعان جو کیفیۃ ادراکیہ ہے اور منشا انکشاف برائے نسبۃ ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے اور اتحاد صرف صورۃ حاصلہ کے ساتھ مختص ہے جو کہ علم تصوری ہے نہ تصدیقی واعترض علیہ المصنف۔ حاصل اعتراض یہ کہ انہوں نے علم کی تفسیر صورۃ حاصلہ کے ساتھ کی ہے پھر علم بمعنی الصورۃ کو منقسم کیا الی التصور والتصدیق ان امرین کے تسلیم کرنے کے بعد پھر تصدیق کے متعلق علمیۃ کا انکار یا اتحاد مع المعلوم کا انکار تحکم اور دعویٰ بلا دلیل ہے جس کی گنجائش قواعد عقلیہ میں نہیں ہے اگر حصول اشیا بانفسہا ہے تو پھر صورۃ علمیہ کے دو قسم خواہ تصور ہو یا تصدیق متحد مع المعلوم ہوں گے اگر حصول اشیا باشباحہا ہو تو پھر کوئی بھی متحد مع المعلوم نہیں ہے۔ لہٰذا ان دو کے اندر فرق کرنا تحکم ہے انت خبیر بالمساحمۃ یعنی یہ تقسیم مبنی بر مسامحۃ ہے پھر مسامحۃ فی القسم ہو یعنی صورۃ جس کو مقسم قرار دیا گیا ہے اس کے اندر تعمیم کریں یعنی صورۃ سے مراد عام ہے۔ ای ما یطلق علیہ الصورۃ ولو مجازا سواء کان عین الصورۃ او لاحقا بالصورۃ تصور صورۃ حقیقیہ ہوگا اور تصدیق لاحق بالصورۃ یا مسامحۃ باعتبار القسم ہو یعنی تصدیق سے مراد مصدق بہ ہو اور یہ واضح ہے کہ یہاں مسامحۃ فی القسم سابقہ مسامحۃ فی المقسم سے مختلف ہے کیونکہ سابقاً جو مسامحۃ تھی وہ خود علم میں تھی کہ خواہ علم حقیقی ہو یا ملحق بالعلم تصور علم حقیقی تھا اور تصدیق بمعنی الاذعان ملحق بالعلم تھی اور اس مقام پر مسامحۃ فی الصورۃ ہے یعنی جو صورۃ منقسم الی التصور والتصدیق ہے اس سے مراد عام ہے خواہ حقیقتاً صورۃ ہو یا لاحقہ بالصورۃ جب مسامحۃ کا جواب مشہور ہے تو مصنف کا اس کو تحکم کہنا صحیح نہیں ہے ولو سلم ان کون الاذعان کا جو حاشیہ ہے اس کا بھی یہی مفہوم ہے کہ علم بمعنی ما یترتب علیہا الانکشاف کا قسم ہے تصدیق لیکن پھر بھی اتحاد مخصوص ہے۔ علم تصوری کے ساتھ جس کا معنی الصورۃ الحاصلہ ہے جو کہ منشا انکشاف ہے علم تصدیقی متحد مع المعلوم نہیں ہے مصنف کا اعتراض یہ ہے کہ مقسم صورۃ علمیہ کو قرار دینا اور اسے منقسم

besturdubooks.wordpress.com

الی التصور والتصدیق کرنا پھر تصدیق کو قسم علم نہ ماننا یا اس کو متحد مع المعلوم نہ کہنا تحکم ہے اور شارح نے اسی کا جواب بالمسامحۃ دیا ہے لہٰذا تحکم نہیں ہے قولہ فتلک الحالۃ تنقسم الا تحقیقہ ان المعلم قاضی مبارک تحقیقہ سے حالۃ ادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے ثابت کرنا چاہتا ہے حاصل یہ کہ ممکن بوجہ امکان کے ایک مظلم شئی ہے لہٰذا علم جو کہ نور ہے اسے فی حد ذاتہ حاصل نہیں ہے بلکہ علم کے بارہ میں محتاج الی المعلم ہے معلم سے مراد معلم حقیقی مبداء فیاض واجب تعالیٰ ہے جب معلم متعلم کو تعلیم دیتا ہے تو متعلم کے اندر ایک حالۃ نورانیہ پیدا ہو جاتی ہے اور یہی حاصل ہے مصدر تعلیم کا اور اسی پر متفرع ہے کیونکہ فاعل جب کسی صفۃ کا ایجاد کرتا ہے تو وہ صفت ایجاد کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور منفعل کے اندر ایک تو وہی صفۃ آتی ہے جس کا فاعل نے ایجاد کیا اور دوسرا ہوتا ہے اس صفۃ کی قبولیت جو صفۃ اولی پر متفرع ہوتی ہے یہی دانش ہے اور یہی فعل تعلیم پر متفرع ہے کیونکہ تعلیم کا معنی فارسی میں دانا گردانیدن ہے اور جو حاصل مترتب ہے۔ وہ ہے دانش اور اسی کا نام حالۃ ادراکیہ ہے اور صورۃ حاصلہ تعلیم کا حاصل بالمصدر نہیں ہے اور نہ اس پر متفرع ہے بلکہ وہ حاصل بالمصدر ہے تحصیل الشئی کا لہٰذا حقیقی علم وہی حالۃ ادراکیہ ہے جسے دانش کہا جاتا ہے اور یہی حقیقی علم ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے بلکہ متغایر ہے اور یہی حالۃ ادراکیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہے۔ اور یہ دونوں حالتان للنفس مختلفان بالذات ومتغایرتان للعلوم بالماہیۃ تو ہم نے اس تصور و تصدیق کو جو حالۃ ادراکیہ کے اقسام ہیں نوعان متبائنان کہا ہے اور جس علم کے اقسام ہیں، وہ علم اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد قبول نہیں کرتا لہٰذا آپ کا شک مشہور ساقط ہے اور منہیہ میں اسی علم یعنی الحالۃ الادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش ہے نور قرار دیا یعنی نفس میں ایک نور اور روشنی ہے اور متکلمین کے نزدیک یہی نور ایک صفۃ ذی اضافۃ ہے جو معلوم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے تب معلوم کے لئے منشا انکشاف ہو جاتی ہے۔ اور متکلمین چونکہ وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں اس لئے حصول الصورۃ فی العقل کے قائل نہیں ہیں البتہ مصنف نے دونوں کا اجتماع کر لیا کہ حالۃ ادراکیہ کے ساتھ حصول صورۃ کا قول بھی کیا اور حالۃ کو مختلط بالصورۃ قرار دیا تب صورۃ علم مجازی قرار پایا اور یہ علم مجازی بھی منقسم الی التصور والتصدیق ہے ان کے مابین تباین نوعی کا قول ہم نے نہیں کیا۔ قولہ ولا یخفی علیک ان کلامہ جواب ہے اس سوال کا کہ حاصل حل یہ ہے کہ مصنف نے حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیا ہے اور مصنف سے پہلے بھی محققین حالۃ ادراکیہ کا قول کر چکے ہیں پھر دعوی تفرد کیسے صحیح ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ بناء تفرد صرف قول بالحالۃ الادراکیہ نہیں ہے بلکہ مجموعہ امور ثلثہ ہیں جس کے ساتھ اسکی کلام ناطق ہے کہ اذعان کیفیۃ ادراکیہ ہے کیونکہ خود مصنف نے تصریح کی کہ فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق تصدیق کی حقیقۃ اذعان و اعتقاد ہے

besturdubooks.wordpress.com

جیسے مصنف نے تقسیم علم کرتے ہوئے کہا۔ فان کان اعتقادُ النسبۃِ خبریۃ فتصدیق
اعتقاد اور اذعان ایک ہی چیز ہے جو عین تصدیق ہے تو تصدیق کو حالۃ ادراکیہ کا قسم کہنا خود اذعان کو حالۃ
ادراکیہ کہنا ہے اور اسی طرح شک وہم یہ کیفیۃ تصوریہ ہیں یہ بات چونکہ متن میں بالصراحۃ مذکور نہیں تھی
اس لئے منہیہ میں قد صرح بہ فی الحاشیہ کا حوالہ دیا جسمیں صراحۃً مذکور ہے الشک وھو تصور اور یہ
دونوں یعنی تصور اور تصدیق حالۃ ادراکیہ کے اقسام ہیں۔ اور ایک ہی امر کے ساتھ متعلق فی زمان واحد نہیں
ہوسکتے خلاصہ یہ کہ امور ثلثہ بنا تفرد ہیں۔ ایک قول بالحالۃ الادراکیہ دوسرا یہ کہ شک و اذعان دونوں قسم
ادراک ہیں تیسرا یہ کہ ایک ہی النسبۃ کے ساتھ باعتبار تعلق کے مجتمع فی زمان واحد نہیں ہوسکتے۔ امر اول
یعنی حالۃ ادراکیہ کا قول مصنف سے پہلے میرزاہد ہروی اور محققین متکلمین نے کیا ہے لیکن وہ تصدیق کو ادراک نہیں
مانتے بلکہ لاحق بالادراک قرار دیتے ہیں اور امر ثانی یعنی ادراک میں سے دونوں کو قرار دینا متاخرین اس کے قائل ہیں۔
لیکن وہ ادراک بمعنی الصورۃ العلمیہ کے اقسام مانتے ہیں البتہ بعض متاخرین کی کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ شک
و اذعان کیفیتان ادراکیتان لیستا من قبیل الصورۃ لیکن پھر بھی صراحۃً موجود نہیں ہے بلکہ التزاماً مفہوم
ہے بخلاف کلام مصنف کے کہ وہ صراحۃً اس کے ساتھ ناطق ہے بہرحال مجموعہ ثلث کا قول قبل المصنف
کسی نے نہیں کیا بلکہ شارح نے تو منہیہ میں صرف امر ثالث کو بنا تفرد قرار دیا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے۔
جس کا قول قبل المصنف کسی نے نہیں کیا۔ قال فی الحاشیۃ ولا یخفی علیك الا وقد صرح
بہ فی الحاشیۃ یہ صرف اسکی تائید کیخاطر نقل کیا کہ مصنف کی کلام ناطق ہے کہ شک کیفیۃ تصوریہ
ہے ورنہ تو اذعان کا کیفیۃ ادراکیہ ہونا تو متن کے اندر تقسیم الحالۃ الادراکیۃ الی التصور والتصدیق سے صراحۃً
معلوم ہو رہا ہے البتہ شک کو کیفیۃ تصوریہ قرار دینا متن سے صراحۃً ومنطوقاً معلوم نہیں ہو رہا تھا اس کے
لئے یہ منہیہ نقل کیا جس کے اندر شک کو صراحۃً تصور کہا گیا ہے مصنف کے اس حاشیہ کا حاصل بظاہر
یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقریر شبہ باعتبار مصدق بہ کے کی جاتی ہے اور یہاں یہی مراد ہے کیونکہ اس پر مدار حل ہے۔
اور شبہ کی تقریر اول جو باعتبار نفس تصدیق کے تھی یہ جواب جو مذکور فی المتن ہے اس کے اندر جاری نہیں
ہوسکتا کیونکہ نسبۃ مشکوکہ کے ساتھ شک تعلق پکڑتا ہے جو از قسم تصور ہے اور اس کے زائل ہونے کے بعد
اذعان اس سے تعلق پکڑتی ہے تو دونوں یکے بعد دیگرے ایک ہی شئی کے ساتھ متعلق ہوئے اور اسی پر
مبنی ہے فتغاوتہما کتفاوت النوم والیقظہ اور یہ جواب تقریر اول کے اندر جاری نہیں ہو
سکتا کیونکہ اسوقت تصور خود نفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے یہ دونوں ایک امر ثالث کے ساتھ متعلق
نہیں ہوتے لہذا فتغاوتہما کتفاوت النوم والیقظہ کی تشبیہ پوری نہیں ہوسکتی فاقل ہو بالی

besturdubooks.wordpress.com

کا خیال اس سے مختلف ہے وہ اس منہیہ کی توضیح میں یوں فرماتے ہیں کہ لایجری الجواب المذکور عن التقریر الاول یعنی جو شبہ کی تقریر اول باعتبار نفس تصدیق کے کی گئی تھی اس کا مصنف نے جو جواب دیا تھا کہ ان تعلق التصور بکل شئی لا یستلزم التعلق بکل وجہ پس ہو سکتا ہے کہ تعلق تصور وجہ تصدیق کے ساتھ جائز ہو اور کنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع تو تصور کا اتحاد بکنہ التصدیق لازم نہیں آئیگا یہی جواب جاری نہیں ہو سکتا جب کہ شبہ کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے کی جائے فان النسبۃ المشکوکۃ ھذا تعلیل لعدم جریان الجواب المذکور حاصل یہ کہ یہاں ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ان التعلق بکل شئی لایستلزم بکل وجہ لہذا ہو سکتا ہے کہ کنہ نسبت کے ساتھ تعلق ممتنع ہو اور اس کی وجہ کے ساتھ جائز ہو کیونکہ نسبۃ مشکوکہ کے ساتھ تعلق شک موجود ہے اور اس کے ازالہ کے بعد اس کے ساتھ تعلق اذعان ہو جائے گا تو دونو کا تعلق جب ایک ہی چیز سے ہوا خواہ وہ کنہ نسبۃ ہو یا وجہ نسبۃ تو متعلق بشئ واحد ہو گئے بناءً علی اتحاد العلم دونوں آپس میں متحد ہو جائیں گے. لہذا اس منہیہ کے اندر حالۃ ادراکیہ والا جواب مراد لینا جو مذکور فی المتن ہے. فما لست

احصلہ اذحینئذٍ لا یصح <u>ربط قولہ فان النسبۃ المشکوکۃ</u> اھ. بما قبلہٗ کما لایخفی قال فی الحاشیۃ بل لایبعد ان یکون مناط التفرد ھو الامر الثالث

امر ثالث سے مراد یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا اجتماع بحسب التعلیق بنسبۃٍ واحدۃٍ فی زمانٍ واحدٍ نہیں ہو سکتا بلکہ ان دونو کا تعلق ایک ہی نسبۃ کے ساتھ فی زمانین مختلفین ہو گا. لا فی زمانٍ واحدٍ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا قول نہ متاخرین نے کیا ہے نہ متقدمین نے. کیونکہ متاخرین تصور و تصدیق کے مابین تباین بحسب المتعلق کے قائل ہیں ان کے نزدیک ان کا تعلق ایک شئی کے ساتھ قطعاً نہیں ہو سکتا. نہ فی زمانٍ اور نہ فی زمانین اور متقدمین حضرات اذعان کو چونکہ لواحق ادراک سے قرار دیتے ہیں لہذا نسبۃ بوقت مذعنہ ہونے کے متصورہ بھی ضرور ہو گی لہذا ان کے نزدیک اجتماع بحسب التعلق بنسبۃ واحدۃٍ فی زمانٍ واحدٍ ہو گیا لہذا اس امر ثالث کے ساتھ مصنف کا تفرد صحیح قرار پاتا ہے. اس پر خیر آبادی نے اعتراض کیا ہے کہ امر ثالث سرے سے صحیح نہیں فضلاً عن ان یصلح وجھا للتفرد کیونکہ تخییل جو از قسم تصور ہے بالاتفاق نسبۃ کے ساتھ تعلق پکڑتی ہے جس کے ساتھ تصدیق متعلق ہوتی ہے فقد اجتمعا بحسب التعلق ضرورۃ لیکن بعض حضرات نے اس اشکال کو مرتفع کر دیا کہ تصدیق کا تعلق بالنسبۃ ہوتا ہے من حیث انہا حاکیۃ اور تخییل کا تعلق بالنسبۃ ہوتا ہے من حیث انہا غیر حاکیۃ لہذا تصدیق اور تخییل کا اجتماع علی متعلقٍ واحدٍ فی زمانٍ واحدٍ نہ ہوا ولو سلم فانما یصح علی تقدیر کون التصدیق من لواحق الادراک لا علی کون الاذعان ادراکاً کما ھو رأی المصنف بعض حضرات نے وجہ تفرد یہ پیش کی ہے کہ تصور و تصدیق کو

besturdubooks.wordpress.com

کیفیۃ ادراکیہ قرار دینا جو کہ صور قائمہ بالنفس کے عقب میں حاصل ہوتی ہیں یہ صرف مصنف نے کہا ہے اور کسی نے نہیں کہا کیونکہ قائلین بالحالۃ الادراکیہ میں سے متکلمین خود وجود صورۃ کا قول نہیں کرتے علامہ قوشجی حالۃ ادراکیہ کا قائل ہے لیکن وہ قیام الصورۃ بالنفس کا قائل نہیں ہے اور سیّد ہروی تصدیق کو ادراک نہیں مانتا بلکہ لاحق بالادراک کہتا ہے۔ خیرآبادی نے وجہ تفرد کے بارہ میں یہی فرمایا والوجہ ان یقال فی وجہ التفرد ان القول بالحالۃ المنقسمۃ الی التصور والتصدیق المتباینتین نوعًا مع القول بکونہا مخالطۃ بالصورۃ خلطًا اتحادیًا فمما تفرد بہ المصنف فان العلّامۃ القوشجی لایذہب الی اتحادہا مع الصورۃ وجودًا وبعض الاذکیا لایذہب الی انقسامہا الی التصور والتصدیق بل یقول ان التصدیق من لواحق الادراک والملیون لایقولون بوجود الصورۃ راسًا فضلًا عن اتحاد الحالۃ معہا قولہ العارضتین لذات واحدۃ اہ فی الحالتین الخ العارضتین ترکیبی حیثیت سے تفاوتہما کی ملحقہ ضمیر سے حال ہے جو راجع الی التصور والتصدیق ہے یہ ضمیر اگرچہ لفظًا مضاف الیہ ہے لیکن معنی فاعل ہے تفاوت کا لہٰذا اس سے حسب ضابطہ حال بنایا جاسکتا ہے۔ باقی رہی العارضتین کی تعریف باللام حالانکہ حال نکرہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام عہد ذہنی کا ہے جو بحکم نکرہ ہوتا ہے۔ اور العارضتین کی تانیث اس لئے ہے کہ تصور و تصدیق بتاویل الحالۃ التصوریہ والتصدیقیہ ہیں لہٰذا مطابقۃ فی التانیث بین الحال وذی الحال حاصل ہے اور فصل حال عن ذی الحال بنا برضرورۃ ہے۔ کہ مشبہ یعنی تفاوتہما اور مشبہ بہ یعنی تفاوت النوم والیقظان کے درمیان اتصال برقرار رہے بہرحال تصور و تصدیق آپس میں مختلفۃ الحقیقۃ ہیں جیسے نوم ویقظہ اگرچہ ایک نسبۃ کو عارض ہوتے ہیں لیکن اتحاد معروض سے اتحاد بین العارضین لازم نہیں آئے گا۔ اور ان کا عروض فی حالۃٍ واحدۃٍ نہیں ہوگا۔ بلکہ فی الحالتین ہوگا۔ اور یہ عروض بنسبت شک واذعان کے بشرطیکہ یہ جنس ادراک سے ہوں تو ظاہر ہے کیونکہ شک واذعان ایک ہی نسبۃ کے ساتھ بیک وقت تعلق نہیں پکڑ سکتے بلکہ یکے بعد دیگرے فی الوقتین متعلق ہوں گے اقسام تصور میں سے شک کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ تصور مطلق تو مجتمع مع الاذعان ہوتا ہے۔ کما حققناہ سابقًا بان الادراک التصوری یجتمع مع الاذعان فی القضیۃ المقبولۃ قال فی الحاشیۃ ہذا ظاہرٌ . . . . ولو تاملنا فی عبارۃ الکتاب الخ یعنی بنظر ظاہر تو عدم اجتماع کا قول بالنظر الی الشک والاذعان تھا لیکن بنظر غائر یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ حالۃ ادراکیہ تصوریہ علی الاطلاق مجتمع مع الحالۃ الادراکیۃ الاذعانیہ نہیں ہوسکتی کیونکہ حالۃ تصوریہ اور حالۃ تصدیقیہ دونو علم ہیں جن کے اوپر انکشاف مترتب

ہوتا ہے نسبۃ تامہ خبریہ قبل از تعلق اذعان خواہ مشکوک ہو یا موہوم حالۃ تصوریہ کے ساتھ منکشف ہوگی اور
اور جس وقت حالۃ اذعانیہ تعلق پکڑے گی انکشاف تو ہوگا لیکن یہ انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم ہوگا اور
حالۃ تصوریہ میں لا علی وجہ الاقرار والتسلیم لہذا دونوں کا اجتماع بحسب التعلق علی امر واحد فی زمان واحد نہیں ہوگا
بلکہ حالۃ تصوریہ کا تعلق زائل ہوگا پھر حالۃ اذعانیہ تعلق پکڑے گی اگر بیک وقت تعلق پکڑیں تو اجتماع علتین
علی امر واحد ہو جاتے گا۔ جو کہ باطل ہے لہذا ان کا اجتماع فی زمان واحد قطعاً نہیں ہو سکتا

هذا ما يظهر بتعمق النظر في عبارته قوله فاذا نتصور كنه التصديق الخ
چونکہ مصنف نے حاشیہ میں تصریح کی تھی کہ جواب جو مذکور فی المتن ہے صرف اس شک کا جواب ہے
جس کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے تھی اور اگر تقریر شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو پھر یہ جواب جاری
نہیں ہو سکتا بلکہ مصنف نے امتناع تعلق التصور بکنہ التصدیق کے ساتھ جواب
دیا تھا تو شارح یہاں سے جواب مذکور فی المتن کو شبہ باعتبار نفس التصدیق کے اندر جاری کر رہا ہے
اور شارح کا یہ جواب دو حصوں پر مشتمل ہے حصہ اول میں جواب شبہ دیا اس صورت پر کہ حالۃ ادراکیہ
کا قول نہ کریں اور حصہ ثانی جواب ہے علی تقدیر القول بالحالة الادراکیہ تفصیل اس کی
یہ ہے فاذا نتصور كنه التصديق شرط ہے اور جواب شرط دو ہیں ایک فانما یحمل
اور ثانی وانما للصورة جواب اول اس صورت میں علی شبہ بنتا ہے۔ جب کہ حالۃ ادراکیہ کا
قول نہ کریں حاصل اس کا یہ ہے کہ جب کنہ تصدیق کا تصور کریں تو اس وقت کنہ تصدیق مرتسم فی الذہن
ہوگی یہ مرتسم اور متصورہ چیز چونکہ کنہ تصدیق ہے جس کے ساتھ تصدیق کو عینیۃ حاصل ہے کیونکہ شیئ
کو اپنے کنہ کے ساتھ عینیۃ ہوتی ہے اور تصدیق کا حمل اس مرتسم فی الذہن پر حمل اولی ہوگا۔ لا الشائع
المتعارف کیونکہ حمل متعارف کے لئے شرط ہے کہ محمول کا مبدأ اشتقاق اس کے ساتھ تعلق پکڑے
اور وہ اس کا فرد ہو جائے کنہ تصدیق کے ساتھ تصدیق تعلق نہیں پکڑ سکتی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے
اور تصدیق کا تعلق مفرد سے نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا تعلق قضیہ مرکبہ سے ہوتا ہے جب اس کے ساتھ
تصدیق کا تعلق نہ ہوا تو یہ فرد تصدیق بھی نہیں ہوگا۔ تو اس کا حمل شائع متعارف نہ بطریق مواطاۃ ہو
سکتا ہے نہ بطریق اشتقاق البتہ چونکہ تصور اس کے ساتھ متعلق ہے اور یہ تصور کا فرد ہے اس لئے
تصور اس پر محمول بحمل شائع ہو سکتا ہے كما اذا نتصور كنه مفهوم الجزئي جیسے کہ ہم مفہوم
جزئی کی کنہ کا تصور کریں تو مرتسم فی الذہن پر بسبب العینیۃ جزئی کا حمل بحمل اولی ہوگا شائع متعارف
نہیں کیونکہ اس مفہوم کو جزئیۃ عارض نہیں ہے جو کہ حمل متعارف کی مدار ہے بلکہ کلیۃ عارض ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

کیونکہ اس مفہوم کا صدق علی الکثیر ممتنع نہیں ہے لہذا یہ فرد کلی ہوگا، اور کلی اس پر محمول بحمل شائع متعارف ہو گی تو اس سے حقیقۃ جزی اور حقیقۃ کلی میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ان کا حمل کنہ جزی پر علی نحو واحد نہیں ہے اسی طرح کنہ تصدیق متصورہ پر حمل تصور اور تصدیق علی نحو واحد نہ ہوا تو ایسا اجتماع ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس صورۃ میں اتحاد بین حقیقۃ التصور و حقیقۃ التصدیق لازم نہیں آتا جیسے کنہ مفہوم جزی جو حاصل فی الذہن ہے اس پر جزی بحمل اولی اور کلی بحمل شائع صادق آتی ہے اور اس سے حقیقۃ جزی اور حقیقۃ کلی میں اتحاد لازم نہیں آتا اسی طرح حقیقۃ تصور اور حقیقۃ تصدیق میں بھی اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ اور ہم جس تباین کے قائل تھے اس سے ہماری مراد یہ تھی کہ ان کا اجتماع علی شیئ واحد علی نحو واحد نہیں ہوگا، اور یہ اجتماع چونکہ علی نحوین مختلفین ہے لہذا تخالف حقیقتین برقرار رہے گا۔ کما بین الجزی والکلی اور شرط کا جواب ثانی وانما للصورۃ الخ یہ جواب شبہ ہے علی تقدیر القول بالحالۃ الادراکیۃ حاصل اس کا یہ ہے کہ صورۃ حقیقۃ علم ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو از قبیل معلوم ہے۔ اور علم حقیقی حالۃ ادراکیہ ہے۔ جو اپنے معلوم کے ساتھ مغائرۃ رکھتی ہے۔ اگر صورۃ جو کہ علم مجازی ہے۔ اس کا ایک قسم جو تصور ہے تصدیق کے ساتھ متحد ہو جاتے تو اس کے ساتھ ہمارے قول بالتباین پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ہم اس تصور اور تصدیق کے مابین تباین نوعی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس تصور اور تصدیق کے درمیان قائل بالتباین ہیں جو حالۃ ادراکیہ کے اقسام ہیں اور اس کے حاشیہ متعلقہ حاصلہ ان کنہ التصدیق لایتعلق بہ میں ان جوابین کی طرف اشارہ کر دیا حاصلہ سے الی قولہ لیس من باب العلم التصدیقی جواب اول کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ کنہ تصدیق کے ساتھ صرف علم تصوری تعلق پکڑ سکتا ہے تصدیقی نہیں کیونکہ صورۃ اذعان کا حاصل ہونا از قبیل تصور ہے۔ نہ از باب العلم التصدیقی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تعلق تصور تو ہو سکتا ہے تصدیق کا تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ تعلق تصدیق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے نہ مفہوم مفرد کے ساتھ لہذا اس پر حمل تصور بحمل شائع متعارف ہوگا بخلاف تصدیق کے کہ اس کا حمل شائع نہیں بلکہ حمل اولی ہوگا۔ جب دونو کا حمل اس صورۃ اذعانیہ پر ایک نوع کا نہ ہوا تو یہ ہمارے تباین نوعی کے منافی نہیں ہے اور لایلزم سے کما اشرنا تک جواب ثانی کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ اس وقت اگر اتحاد تصدیق ہوتا ہے تو تصور صورتی سے ہے اس سے اتحاد اس تصور کا جو حالۃ ادراکیہ کا قسم ہے۔ تصدیق کے ساتھ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ حالۃ ادراکیہ متحد مع المعلوم نہیں ہے بلکہ متغایر ہے ولما لم یحمل جب تصدیق کا حمل شائع علی کنہ التصدیق الحاصل فی الذھن نہ ہوا تو پھر تعلق تصور کنہ تصدیق کے ساتھ ممتنع نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہوگا کما توھمہ المصنف کیونکہ توہم مصنف کی بنیاد ہی یہ تھی کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق ہو جائے تو تصدیق اور تصور اسی کنہ حاصلہ پر محمول علی نحو واحد ہو جائیں گے اور یہ مستلزم ہے اتحاد بین حقیقۃ التصور وحقیقۃ التصدیق کو جو کہ باطل ہے جب بنیاد نہ رہی تو وہم بھی غلط ہو جاتے گا وعند بعض الافاضل قولہ وانما للصورۃ سبیل المعلومیۃ استیناف بیانی کانہ قیل لما کان العلم حقیقتًا ھو الحالۃ الادراکیۃ فای شیئ تکون الصورۃ فاجاب بانہا معلومۃ بتلک الحالۃ علمًا شروقیًا قولہ فہی منکشفۃ بالذات الخ یہ صورۃ علمیہ جو کہ قائم بالنفس ہے اور نفس کی صفت ہے اسی حالۃ ادراکیہ کے ساتھ منکشف بالذات ہو گی قولہ ولا نفتقر الخ منکشف بالذات ہونے کی تفسیر کی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ اس صورۃ کا انکشاف بواسطۃ الحالۃ الادراکیہ ہے پھر منکشف بالذات کیسے ہوئی تو جواب دیا کہ منکشف بالذات سے مراد نفی الواسطہ مطلقاً نہیں ہے، بلکہ انکشاف بواسطۃ الصورۃ کی نفی ہے لہذا اس کا علم حضوری ہوگا جیسے خود حالۃ ادراکیہ کا علم بلا واسطہ ہو کر حضوری ہے باقی رہا مالہ الصورۃ تو اس کا انکشاف بواسطۃ الصورۃ ہے لہذا وہ معلوم بعلم حصولی ہے قولہ ومن ھھنا قیل الخ یعنی چونکہ علم حضوری کا معلوم منکشف بالذات ہوتا ہے لا بواسطۃ الصورۃ بخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم منکشف بواسطۃ الصورۃ ہوتا ہے اس لئے علم شروقی یعنی علم حضوری کے معلوم کو معلوم بالذات کہا جاتا ہے اور معلوم الصورۃ کو معلوم بالتبع ای بواسطۃ الصورۃ

قولہ واما قول من قال العلم الحقیقی الخ بعض حضرات نے کہا کہ علم حقیقی علم حضوری ہے بخلاف حصولی کے کہ وہ علم حقیقی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ علم حضوری کا معلوم معلوم بالذات ہے اور علم حصولی کا معلوم بالذات نہیں ہے، بلکہ معلوم بالتبع ہے تو جس علم کے اندر معلوم بالذات ہوگا، وہ علم حقیقی قرار پائے گا، اور جس کے اندر معلوم بالذات نہیں ہوگا وہ علم حقیقی نہیں ہو سکتا۔ اور علم حصولی میں معلوم بالذات نہ ہونے کی وجہ یہ پیش کی گئی کہ معلوم بالذات ایسے معلوم کو کہا جاتا ہے جس کے ازالہ سے ازالہ علم ہو جائے، کیونکہ علم یا تو خود اضافۃ ہے یا صفۃ ذی اضافۃ ہر دو صورتوں میں اس کا تحقق موقوف علی تحقق المضافین ہوگا۔ اور احد من المضافین کے انتفا سے منتفی ہو جائے گا۔ لہذا انتفاء معلوم سے انتفاء علم ضروری ہے۔ ایسے معلوم کو ہی معلوم بالذات کہا جاتا ہے جس کے اندر ایسا معلوم ملے گا وہ علم حقیقی قرار پائے گا۔ واما فلا چونکہ علم حضوری کے اندر علم معلوم میں اتحاد بالذات ہوتا ہے اس لئے انتفاء معلوم سے وہ منتفی ہو جاتا ہے لہذا یہ علم حقیقی ہوگا بخلاف علم حصولی کے

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ انتفاء معلوم سے منتفی نہیں ہوتا بلکہ عند انتفاء المعلوم باقی رہتا ہے اس لئے وہ علم حقیقی نہیں ہے تو اس وجہ پر میرزاہد ہروی نے رد کرتے ہوئے کہا کہ ومن خص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکانه توهم ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی هو العین الخارجی یعنی جو لوگ علم حقیقی صرف علم حضوری کو کہتے ہیں وہ اس توہم میں مبتلا ہیں کہ علم حصولی کا معلوم اصلی عین خارجی ہے اور عین خارجی کے ازالہ سے علم حصولی زائل نہیں ہوتا لہذا علم حصولی علم حقیقی نہیں ہوگا۔ اور میرزاہد نے کہا کہ یہ توہم غلط ہے کیونکہ علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ من حیث هی هی المقطوع النظر عن العوارض الخارجیة والذهنیة ہے اور شئی من حیث العوارض الخارجیة معلوم بالعرض ہے وتوهمه المخصص معلومًا اصلیًا ولیس کذلک اور شئی من حیث العوارض الذهنیه علم حصولی اور صورۃ قائمہ بالذہن ہے وعلمها علم حضوری جب علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ ہیں من حیث ہی ہوا تو اس کے ازالہ سے ازالہ علم حصولی ہو جاتا ہے۔ تو معلوم بالذات جو علم حقیقی کا مدار تھا وہ علم حصولی میں متحقق ہوگیا۔ فقد ظهر ان العلم الحصولی علم حقیقی تو قاضی مبارک نے اپنے قول اما قول من قال سے ایسی وجہ تخصیص پیش کردی جس پر میرزاہد کا رد مذکور وارد نہ ہو سکے قاضی مبارک کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جو حضرات علم حضوری کو علم حقیقی کہتے اور علم حصولی کو حقیقی نہیں کہتے فمحمول علی ان یعنی وہ اس پر محمول ہے کہ حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی انه بنفسه منکشف یعنی معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ ہے اور اس کا انکشاف بواسطۃ الصورۃ نہ ہو ایسا معلوم بالذات علم حضوری کے اندر ہے اور علم حصولی میں نہیں ہے۔ کیونکہ حصولی کا معلوم منکشف بنفسہ نہیں ہوتا بلکہ منکشف بواسطۃ الصورۃ ہوتا ہے۔ لہذا وہ معلوم بالتبع یعنی بالواسطہ ہوا لہذا وہ علم حقیقی قرار نہیں پاتے گا۔ بلکہ علم حضوری ہی علم حقیقی ہوگا۔ فوجّه الشارح بان معلوم الحضوری منکشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولی فان المنکشف فیه اوّلًا بالذات هی الصورة فالمعلوم فی الحصولی انما ینکشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع هذا هو المراد بکون الحضوری علمًا حقیقیا ولیس مدار العلم الحقیقی علی ازالة العلم بازالة المعلوم حتی یرد علیه ما اورد المیرزاهد الهروی قوله بمعنی الصورة العلمیة لا الحالة الادراکیة یعنی علم حقیقی کا بتوجیہ مذکور منحصر فی العلم الحضوری ہونا اس وقت صحیح ہوگا۔ جب علم حصولی بمعنی صورۃ علمیہ ہو کیونکہ اس وقت درست ہے کہ صرف علم حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ بلا واسطۃ الصورۃ موجود ہے اور علم

حصولی میں موجود نہیں ہے کیونکہ علم حصولی بمعنی الصورۃ کا معلوم بواسطۃ الصورۃ ہے نہ بلا واسطہ اگر علم حصولی بمعنی
الحالۃ الادراکیہ لیا جاوے تو انحصار مذکور درست نہیں کیونکہ علم بمعنی الحالۃ الادراکیہ میں معلوم بالذات بمعنی منکشف
بنفسہ بلا واسطۃ الصورۃ موجود ہے کیونکہ حالۃ ادراکیہ کا معلوم خود صورۃ علمیہ قائمہ بالنفس بھی ہے جو کہ معلوم بالذات
اور منکشف بنفسہا ہے اور اس کے معلوم ہونے کے لئے صورۃ اخریٰ واسطہ نہیں بنتی لہذا علم حصولی بمعنی
الحالۃ بھی اس صورۃ میں علم حقیقی قرار پاتا ہے لہذا علم حقیقی علم حضوری میں منحصر نہ رہا لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے
کہ یہ تخصیص صحیح نہیں ہے کیونکہ حالۃ ادراکیہ صورۃ علمیہ قائمہ بالنفس کے لئے تو علم حصولی نہیں ہے۔ بلکہ علم
حضوری ہے۔ اگر حالۃ ادراکیہ اس صورت میں علم حقیقی قرار پاتی ہے تو انحصار مذکور صحیح رہتا ہے کیونکہ علم حضوری
ہی علم حقیقی رہا، علم حصولی ہاں البتہ حالۃ ادراکیہ شئی من حیث ہی ہی کے لئے علم حصولی ہے اور اس وقت
درجہ من حیث ہی ہی حالۃ ادراکیہ کے ساتھ منکشف بنفسہا نہیں ہے بلکہ منکشف بواسطۃ الصورۃ ہے
لہذا اس صورۃ میں یہ علم حقیقی قرار نہیں پا سکتا۔ کیونکہ معلوم بالذات بالمعنی المذکور اس کے اندر موجود نہ ہوا۔ لہذا
بمعنی الصورۃ العلمیہ لا الحالۃ الادراکیہ کے کہنے کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے۔ جواب اشکال یہ کہ درجہ من حیث ہی ہی
جس کو سائل نے منکشف بواسطۃ الصورۃ قرار دیا ہے اگر وہ صورۃ کو اس درجہ کے لئے مبداء انکشاف
قرار دیتا ہے تو یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو حضرات حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ مبداء انکشاف صرف
حالۃ ادراکیہ کو قرار دیتے ہیں صورۃ کو منشا انکشاف تسلیم نہیں کرتے۔ اگر مراد سائل یہ ہے کہ صورۃ منشا انکشاف
تو نہیں ہے لیکن شرط برائے انکشاف ہے۔ تو تسلیم ہے لیکن اسوقت درجہ من حیث ہی حالۃ ادراکیہ
کے ساتھ منکشف بنفسہا ہوا لا بواسطۃ الصورۃ کیونکہ صورت کو منشا انکشاف میں کوئی مداخلت نہیں
ہے تو اس صورۃ میں منشا انکشاف حالۃ ہو گی۔ اور درجہ من حیث ہی اس کے لئے براہ راست بنفس خود
منکشف ہوا البتہ قیام صورت صرف درجۂ شرط میں رہا تو اسوقت جب کہ حالۃ ادراکیہ علم حصولی ہے تو علم
حقیقی قرار پا سکتی ہے لہذا لا الحالۃ الادراکیۃ کہنا صحیح ہے فاضل بھوپالی نے قاضی مبارک
کے اس قول کی ایک اور وجہ پیش کی ہے۔ درحقیقت اس وجہ کی بنیاد اس پر ہے کہ فاضل مذکور نے
معلوم بالذات کی تفسیر بلاواسطۂ مطلقاً کے ساتھ کی ہے یعنی اس کے انکشاف کے لئے کسی قسم کا واسطہ
نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ لیس مراد القائل من المعلوم بالذات ما تنتفی العلم
بانتفائہ بل المراد بہ ما ہو بنفسہ منکشف لا بتوسط شئی آخر ای
واسطۃٍ کانت کما یدل علیہ تقدیم الظرف علی المتعلق انتہی
اس کے بعد قاضی مبارک کی عبارۃ مذکورہ کو جواب قرار دیتے ہیں اس سوال کا معلوم بالذات بالمعنی

besturdubooks.wordpress.com

besturdubooks.wordpress.com

المذکور ہر علم حضوری میں نہیں ملتا کیونکہ صورۃ علمیہ معلوم بعلم حضوری ہے لیکن یہ منکشف بنفسہا ای بلاواسطۃ مطلقاً نہیں ہے بلکہ یہ منکشف بواسطۃ الحالۃ الادراکیہ ہے۔ تو اس علم حضوری میں معلوم بالذات نہ ہوا تو علم حضوری علی الاطلاق علم تحقیقی نہ ہوا تو قاضی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ معلوم بالذات بالمعنی المذکور جو علم حضوری میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جب علم حصولی بمعنی الصورۃ العلمیۃ ہو لا الحالۃ الادراکیہ اگر حالۃ ادراکیہ کو علم قرار دیا جائے تو پھر معلوم بالذات کی تفسیر یہ ہوگی کہ جو منکشف بنفسہ ہو یا منکشف بالحالۃ ہو لیکن بلاواسطۃ الصورۃ ہو

عبارتہ، ھکذا ولما یرد ان الصورۃ معلومۃ بالعلم الحضوری مع انہا لیست معلومۃ بالذات بھذا التفسیر لانہا منکشفۃ بتوسط الحالۃ ندفعہ بقولہ بمعنی الصورۃ العلمیۃ لا الحالۃ الادراکیۃ یعنی ان ھذا الوجہ انما یتم لو کان العلم الحصولی بمعنی الصورۃ العلمیۃ واما علی تقدیر کون العلم الحصولی حالۃً ادراکیۃ فینبغی تفسیر المعلوم بالذات بمعنی انہ منکشف بنفسہ او بالحالۃ لکن لا بتوسط الصورۃ انتہی قولہ والحق عندی ان العلم حقیقۃ الخ لما کان ھذا التحقیق مستغربا اعاد ذکرہ مرۃ بعد مرۃ لیزداد تمکنا فی الاذھان جس کا حاصل یہ ہے اولاً علم صورۃ حاصلہ کو سمجھا جاتا تھا لیکن محققین کے نزدیک جیسا کہ مصنف نے بھی بیان کیا کہ صورۃ تو علم علی طریقۃ المجاز ہے اور حقیقۃً علم حالۃ ادراکیہ ہے۔ نہ کہ صورۃ علمیہ قاضی مبارک نے ان کے بالمقابل کہا کہ حقیقتاً علم جو بمعنی مبدأ الانکشاف والظہور ہے۔ وہ وجود عالم کا نام ہے یعنی وجود الشئی بالفعل باقی رہا نور جو انکشاف اشیاء کے لئے بظاہر سبب معلوم ہوتا ہے وہ اس وجود بالفعل سے لائد نہیں ہے بلکہ اس کا عین ہے۔ کما قال ارباب الذوق الوجود نورٌ والعدم ظلمۃٌ گویا صورۃ استدلال یوں ہوتی العلم نورٌ والنور ھو الوجود فینتج العلم ھو الوجود والجہل ظلمۃٌ والظلمۃ ھو العدم الجہل ھو العدم حاصل یہ کہ علم ایک نور ہے اور یہی نور عالم کے وجود بالفعل کا نام ہے فیتجلی بہ الشئی یعنی وجود عالم انکشاف شئی کا سبب ہے اور شئی معلوم اسی کے ساتھ واضح اور منکشف ہوتی ہے بحضورہ لدیہ یہ معلوم کے منکشف ہونے کی شرط پیش کر دی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ جب علم اور نور وجود عالم وجود بالفعل کا نام ہے اور یہی وجود منشأ انکشاف براۓ اشیا ہے تو پھر تمام اشیاء کو عالم کے لئے منکشف ہونا چاہئے لہذا عالم موجود

بالفعل ہوتے ہی جمیع اشیاء کا عالم ہو جاتے حالانکہ ایسے نہیں ہے لہذا شرط انکشاف پیش کی کہ معلوم کا
حضور عند العالم شرط ہے جیسے نور بھی ان اشیاء کو منکشف کرتا ہے جو دائرہ نور کے اندر واقع ہوں اسی
طرح وجود الشئ العالم بالفعل بھی منشاً انکشاف ان اشیا کے لئے بنے گا جو اس کے ہاں حاضر ہوں خواہ
ان کا حضور ہویتہ اصلیہ کے ساتھ ہو جیسے علم حضوری ہیں کہ بعلاقہ عینیۃ یا ناعتیۃ و معلولیۃ بذات خود حاضر
عند العالم ہو کر منکشف ہو جاتا ہے او بصورتہ المساویۃ یا حضور معلوم بواسطہ صورۃ ہو جو کہ اسکی
ماہیت کے ساتھ مساویۃ ہو جیسے علم حصولی ہیں کہ اس کے اندر معلوم بذات خود حاضر نہیں ہوتا بلکہ بواسطۃ
الصورۃ اس کا حضور عند العالم ہوتا ہے فالحضور العلمی پس یہ حضور علمی درحقیقت انکشاف اشیا
عند العالم کی شرط ہے کہ اس کے بدون انکشاف نہیں ہو سکتا اور یہ حضور علمی منشاء انکشاف نہیں ہے
کہ یہ علم قرار پاتے جن لوگوں نے الحاضر عند المدرک کو علم قرار دیا ہے انہوں نے یہ خطا کی کہ شرط انکشاف کو
منشاء انکشاف قرار دیا جو در اصل منشاً انکشاف نہیں تھا اور یہ بھی واضح رہے کہ حالۃ ادراکیہ
والے بھی حالۃ کو نور سمجھتے ہیں لیکن وہ اس کو زائد از وجود عالم اور عارض قرار دیتے ہیں قاضی کے نزدیک
نور زائد از وجود نہیں ہے بلکہ نور بعینہ وجود ہے اور وجود بعینہ نور ہے اور منشاء انکشاف ہے لیکن وجود
بالفعل ہو لا بالقوہ کیونکہ بالقوہ میں فی الحال عدم ہوتا ہے اور عدم ظلمۃ و جہل ہے تحقیقہ ان الشئ الخ
یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ اگر علم نام ہے وجود شئی کا تو پھر لازم آتا ہے کہ تمام وہ اشیا جو وجود بالفعل
رکھتی ہیں عالم ہوں خواہ وہ جسم مادی ہو یا خود ہیولیٰ اور اسی طرح اعراض جو موجود بالفعل ہیں یہ سب عالم ہوں
حالانکہ ایسے نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ علم وجود مطلق کا نام نہیں ہے بلکہ وجود بالفعل مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ
ہو لہذا جب شئی موجود بالفعل اور مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ ہو تو وہ عالم لذاتہ ہو گی کیونکہ تمام ضروریات
علم مکمل طور پر موجود ہیں میزان عاقلیۃ موجود ہے اور میزان معقولیۃ بھی یعنی موجود بالفعل ہو کر حاضر عند العالم
المجرد ہو چونکہ یہ ذات بعلاقہ عینیۃ موجود لنفسہ ہے لہذا اپنی ذات کی عالم ہو گی۔ انما اشترط التجرد
ہم نے تجرد اس لئے شرط کیا ہے کہ جب کوئی شئی ظلمات ہیولانیہ میں منغمس ہو وہ اہل علم نہیں ہو سکتی
اور ظلمات ہیولانیہ جہتہ قوۃ و عدم کا نام ہے
جو خود ہیولیٰ کے اندر موجود ہیں کیونکہ فعلیۃ ہیولیٰ فعلیۃ قوۃ ہے اور اس کی جوہریۃ جوہریۃ استعداد ہے۔
کیونکہ حقیقۃ ہیولیٰ متألف من جزئین ہے ایک جوہر دوسری مبدأ الاستعداد اور دونوں اجزاء سے اسے
قوۃ حاصلہ ہوتی ہے۔ کمال فعلیۃ نہیں کیونکہ جمہور حکماء کے ہاں ہیولیٰ جنس ہے یہ ایک اعتبار سے جنس ہے
اور دوسرے اعتبار سے مادہ ہے یعنی باعتبار لابشرط شئی جنس اور جزء ذہنی ہے اور باعتبار بشرط لاشئی

besturdubooks.wordpress.com

مادہ اور جزِ خارجی ہے اور مادۃ الشئی ہوتا ہے جس سے شئی بالقوہ ہوتی ہے اور اسی طرح جز ثانی مبدأ الاستعداد جو ہیولی کے لئے بدرجہ فصل ہے۔ فصلٌ باعتبار لا بشرط شئی وصورۃٌ باعتبار بشرط الشئی اور صورۃ کے ساتھ شئی بالفعل بنتی ہے لیکن اس کی یہ صورۃ مبدأ لاستعداد ہے یعنی صور مختلفہ کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جو فی الحال اس کے اندر موجود نہیں۔ کیونکہ استعداد کا مفہوم ہی یہ ہے عدم الشئی عما من شانہ ذلک الشئی ففعلیتہا بہا لیس الا صلاحیتہا للاشیاء بالفعل واستعداد ھا والاستعداد ھو العدم والعدم ھو الظلمۃ کان فعلیتہا فعلیۃ الظلمۃ فیمتنع ان یکون مبداء الظھور والانکشاف لان مبداء الظھور النور لا العدم والظلمۃ لہذا ہیولی اور وہ اشیا جو مشتمل علی الہیولی ہیں کالجسم وغیرہا عالم بذاتہا نہیں ہو سکتے اور اسی طرح عالم بالغیر بھی نہیں ہوں گے لان ما لا یکون مشعرًا النفسہ لا یشعر بغیرہ باقی رہے صور واعراض چونکہ ان کا وجود لا لنفسہا نہیں بل للمحل ہے۔ لہذا قائم بذاتہ والی شرط پوری نہیں ہے۔ لہذا فلا تکون مشعرۃ لذاتہا ولا لغیرہا فینعدم اساس العلم عن الہیولی والہیولانیۃ ای ذی الہیولی کاجسام والنفس الناطقۃ یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مجردات تین ہیں واجب تعالی، مبادی عالیہ، نفوس ناطقہ جو تجرد عن المادہ اور باقی شرائط میں برابر ہیں پھر ان کے علوم مختلف کیوں ہیں۔ اللہ تعالی کا علم حضوری قدیم ہے۔ مبادی عالیہ کا مسبوق بالجہل والعدم نہیں ہے۔ بلکہ قدیم اور ازلی ہے۔ اور رہے حصولی نفوس ناطقہ کا علم حصولی حادث ہے۔ اور مسبوق بالعدم والجہل ہے حاصل دفع یہ کہ نفس ناطقہ مجرد تو ہے لیکن چونکہ اس کو مادہ کے ساتھ ادنی سی مقارنۃ ہے لہذا ماسوی ذاتہا وصفاتہا اس سے محجوب ہے اس لئے ان کا علم مسبوق بالجہل رہتا ہے۔ مقارنۃ بالمادہ تین قسم پر ہے ایک ادنی یہ مادہ کے ساتھ تعلق تدبیری ہوتا ہے۔ اور حلول فی المادہ نہیں ہوتا ہے۔ کما فی النفس الناطقۃ بالبدن فانہا یدبر البدن ویتصرف فیہ ولیست بحالۃ فیہ دوسرا اوسط یہ حلول فی المادہ ہوتا ہے۔ کما فی الصورۃ الجسمیہ فانہا حالۃ فی المادہ تیسرا اعلی وہ یہ کہ مادہ خود اس کی جزء ترکیبی ہو جائے کما فی الجسم فانہ مرکب من الہیولی والصورۃ مقارنۃ بالمادہ بدرجہ ثانیہ وثالثہ مانع عن العلم ہے لہذا یہ اشیاء جن کے اندر تقارن بالمادہ بالدرجتین المذکورتین ہے عالم نہیں ہو سکتیں۔ اور تقارن بالمادہ بدرجہ اولی ادنی حدوث علم کا سبب ہے بشرطیکہ مقارنۃ بالمادۃ المستعدۃ بالاستعداد التجددی ہو اگر مادہ اپنے اندر استعداد تجددی رکھتا ہو تو ایسے

besturdubooks.wordpress.com

مادہ کا اقتران حدوث علم کا سبب نہیں ہو سکتا، جیسے نفوس فلکیہ اگرچہ یہ مقارن بالمادۃ تو ہیں لیکن ان کے مادہ میں استعداد تجددی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتے تو نفوس فلکیہ کا علم حادث اور مسبوق بالجہل نہیں ہوگا بلکہ قدیم ہوگا

ولیس لہ وجود لذاتہا اور اس ماسویٰ ذات وصفات کا وجود للذات النفس الناطقہ نہیں ہے کیونکہ یہ اشیا نفس ناطقہ کے نہ عین ہیں نہ نعت ومعلول لہٰذا ان کا علم حصولی ہوگا کیونکہ حضوری کے علاقات میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے بلکہ ان اشیاء کا علم نفس ناطقہ کو بحصول صور الاشیاء ہوگا مقارنۃ بالمادۃ حدوث علم کا سبب ہے اور لیس لہ وجود لذاتہا یہ علم کے حصولی ہونے کا سبب ہے والمفارقات کالنفوس اس امر میں محتاج الی العلم ہیں اور ماسویٰ ذاتہا وصفاتہا کا علم حصولی ہے کیونکہ ماسوی کو علاقات حضوریہ میں سے کوئی علاقہ مع المفارقات حاصل نہیں البتہ مفارقات کو چونکہ مقارنۃ بالمادہ اصلاً نہیں ہے۔ اس لئے ان کے علوم حادث اور مسبوق بالجہل نہیں ہوں گے۔ منہیہ متعلقہ میں تشبیہ بالنفوس کو واضح کیا کہ جیسے نفوس کے علوم ارتسامی ہیں اسی طرح مفارقات کے علوم بھی ارتسامی ہوں گے یعنی ماسویٰ ذات وصفات کے صور مرتسم فی المفارقات ہوں گے اور ارتسام صور میں محتاج الی العلم الحق ہیں جیسے نفوس محتاج تھے مگر اتنا فرق ضرور ہے کہ مفارقات مقارن بالمادہ نہیں ہیں لہٰذا ان کے علوم بعد العدم وانجاب نہیں ہیں، بخلاف نفوس ناطقہ کے کہ وہ مقارن بالمادہ ہیں، لہٰذا مبدا طفولیہ میں انہیں عقل ہیولانی کا مرتبہ ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں تمام معقولات خواہ نظریات ہوں یا بدیہیات کلیہا سے خالی ہوتے ہیں پھر جب ان کے اندر صور محسوسات حاصل ہوتی ہیں تو انہیں ملکہ انتقال الی النظریات حاصل ہو جاتا ہے تو یہ مرتبہ ثانیہ ہے اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں پھر جب نظریات بھی حاصل کر لیتا ہے تو یہ مرتبہ ثالثہ ہے جیسے عقل بالفعل کہتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے اسے قوۃ قدسیہ حاصل ہو جاتے اور سب نظریات فطریات ہو جائیں تو یہ آخری درجہ عقل ہے اسے عقل بالمستفاد کہتے ہیں یکے بعد دیگرے نفوس ناطقہ پر یہ ورود مراتب ہوتا ہے اس کی وجہ تعلق بالمادۃ ہے اور مادہ بھی مستعدہ یعنی جس کے اندر استعداد تجددی اور انفعالات متجددہ ہوتے ہیں بخلاف مفارقات کے کہ ان کا تفارا، بالمادہ اصلاً نہیں ہے اور بخلاف نفوس مجردہ فلکیہ کہ اگرچہ یہ مقارن بالمادۃ ہیں لیکن ان کا مادہ مستعدہ نہیں، انفعالات تجددی کا حامل نہیں ہے اس لئے افلاک حکماء کے نزدیک کون وفساد کو قبول نہیں کرتے لہٰذا ان کے علوم مسبوق بالجہل نہیں ہیں، بل لم تزل عالمۃً بالمعقولات بافاضۃ الباطل الحق نفوس ناطقہ کے

besturdubooks.wordpress.com

علوم بدیہی کبھی ہوتے ہیں، مبادی عالیت کے علوم نظری نہیں ہیں قولہ واما سبحانہ تعالی فلما کان الخ واجب سبحانہ تعالیٰ چونکہ نور مطلق ہے قائم بذاتہ ہے اور مادہ کی تو وہاں تک رسائی نہیں، ماسوئی ذات وصفات سب اس کے معلول ہیں کیونکہ وہ خالق کائنات ہے۔ لہذا اس کا انکشاف ذات بذات خود ہوگا۔ اور کائنات بھی بوجود اجمالی اسی ذات میں منکشف ہوگی لا یغیب عنہ مثقال ذرۃ من ذرات الکائنات بہرحال حقیقۃ علم عالم مجرد کے وجود مجرد کا نام ہے اور شئی معلوم کا وجود وحضور یہ شرط انکشاف ہے منشاء انکشاف نہیں ہے کیونکہ یہ میزان معقولیت ہے ہاں البتہ مجازاً اس پر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اسی تجوز کی وجہ سے لوگوں نے علم کی تعریفات الحاضر عند المدرک یا الصورۃ الحاصلۃ عند العقل کے ساتھ کردیں حالانکہ یہ حقیقی علم نہیں ہے قولہ ولیس الکل من کل منہما بدیہیا الا لابد قبل الخوض فی البرھان الخ یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مصنف نے بعد اتمام الدلیل کہا ہے۔ فبعض کل واحد منہما بدیہی وبعضہ نظری اس عبارت کا مفہوم اور لیس الکل جو کہ اسی مقام پر مذکور ہے اس کا مفہوم ایک ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ متحد لہذا یہ عبارتیں مشتمل علی التکرار ہیں اور ثانی عبارت ترتیب طبعی کے مناسب ہے کیونکہ بطور نتیجہ دلیل کے مذکور ہے لہذا لیس الکل جو ترتیب طبعی کے مناسب نہیں ہے لغو ہے تو شارح نے اس وہم کو دفع کیا اور فرمایا کہ قبل الخوض فی البرھان بھی مطلوب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے بعد اتمام البرہان ضروری ہے لہذا دونوں ترتیب طبعی کے مناسب ہیں، کوئی بھی غیر مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلوب کے اندر دو اعتبار ملحوظ ہوتے ہیں ایک اعتبار ہوتا ہے۔ بلحاظ ما منہ الانتقال الی الدلیل اور اس لحاظ سے اس کو تقدم علی الدلیل حاصل ہے اور وہ اس لحاظ سے متصور ہوتا ہے اور دوسرا اعتبار ہے۔ بلحاظ ما الیہ الانتقال من الدلیل اس لحاظ سے وہ غایۃ انتقال ہے اور مصدق بہ ہے اس حیثیت سے وہ متاخر عن الدلیل ہوتا ہے لہذا کوئی عبارۃ زائد اور حشو نہیں ہے قولہ ولھذا قال لیس کل واحد اشارہ کیا کہ اول لفظ کل لاستغراق الجزئیات والافراد ہے۔ اور ثانی لاحاطۃ نوعی التصور والتصدیق نعلا استدلالو قولہ فھھنا مطلوبان الخ اس مقام پر دو مطلوب ہیں ایک رفع الایجاب الکلی فی التصور بالنسبۃ الی البداھۃ یعنی ہر ایک ایک فرد تصورات بدیہی نہیں ہے اور دوسرا رفع الایجاب الکلی فی التصدیق بالنسبۃ الی البداھۃ یعنی ہر ایک ایک فرد تصدیق بھی بدیہی نہیں ہے چونکہ یہ دونوں مطلوب مشترک فی الدلیل تھے اس لئے ان کو ایک ہی عبارت میں جمع کرلیا اور اختصار بھی حاصل ہوا جو مقصود فی العبارۃ ہوتا ہے

اور چونکہ رفع ایجاب کلی مستلزم ہوتا ہے ایجاب جزی کو لہذا یہ ثابت ہوا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور اسی طرح بعض تصدیقات بھی بدیہی ہیں اور دوسرے نظریا میں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دو مطلوب جمع کر دیئے۔ ایک رفع الایجاب الکلی فی التصور بالنسبۃ الی النظریۃ یعنی کل کے کل افراد تصور نظری نہیں ہیں بلکہ بعض نظری ہیں اور رفع الایجاب الکلی فی التصدیق بالنسبۃ الی النظریۃ یعنی کل کے کل افرادِ تصدیق نظری نہیں ہیں، بلکہ بعض نظری ہیں اس صورت میں رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی البداھۃ کو مستلزم لبداھۃ البعض قرار دیا گیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس رفع کو مستلزم لنظریۃ البعض قرار دیا ہے اور اسی طرح رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی النظریۃ کو مستلزم لنظریۃ البعض قرار دیا گیا تھا لیکن بعض حضرات نے یہاں بھی اس رفع کو مستلزم لبداھۃ البعض قرار دیا ہے کیونکہ رفع الایجاب الکلی بالنسبۃ الی الشئی مستلزم للایجاب الجزی بالنسبۃ الی نقیضہ یعنی اثبات المطلوب بابطال نقیضہ فتامل وتفکر فی الصریح والقول المسلم قولہ ثم اعلم ان المشہور الخ اولاً اسمیں اختلاف ہے کہ حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہے یا نہیں بعض کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق نہیں ہے اسلئے یہ لوگ علم کو حصولی حادث کی قید کرکے پھر انقسام الی التصور والتصدیق کے قائل تھے کما مضی لیکن محققین کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہوتا ہے۔ قاضی مبارک نے بھی والحق کہہ کر اس انقسام کو ثابت کیا تھا اور مصنف نے بھی مطلق علم کو منقسم الی التصور والتصدیق کیا تھا حادث وغیرہ کی قید نہیں کی تھی اب چونکہ مصنف نے مطلق تصور وتصدیق کو منقسم الی البداھۃ والنظریۃ کر دیا ہے تو اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقیق تصور وتصدیق حصولی قدیم میں متحقق ہیں کما سبق تو لازم آتا ہے کہ حصولی قدیم بھی منقسم الی البداھۃ والنظریۃ ہو حالانکہ مشہور یہ ہے کہ حصولی قدیم اور اسی طرح حضوری متصف بالبداھۃ والنظریۃ نہیں ہوتے۔ تو شارح اعلم ان المشہور سے اس اشکال کا جواب دینا چاہتا ہے کہ اگرچہ مشہور تو یہی ہے لیکن یہ خلاف تحقیق ہے کیونکہ مشہور جس دلیل پر مبنی ہے وہ دلیل ضعیف ہے ماحصل دلیل یہ ہے کہ حصولی قدیم اور حضوری چونکہ متصف بالنظریۃ نہیں ہو سکتے لہذا متصف بالبداھۃ نہیں ہوں گے بناءً علی ان النظریۃ الخ اس کی وجہ پیش کر دی کہ حصولی قدیم اور حضوری نظریۃ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے حاصل یہ کہ نظریہ مستلزم ہے حدوث کو اور حصولی ہونے کو حدوث منافی ہے قدم کے اور حصولی منافی ہے حضوری کے وجہ استلزام یہ کہ نظری اس کو کہتے ہیں جو موقوف علی النظر ہو اور نظر خواہ مجموع حرکتین یعنی حرکۃ من المطلوب الی المبادی وبالعکس کا نام ہو یا صرف حرکۃ ثانیہ یعنی حرکۃ من المبادی

besturdubooks.wordpress.com

الی المطلوب کا نام بہر حال نظر حرکت ہی کا نام ہے اور جو چیز مسبوق بالحرکۃ ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ حرکت منطبق علی الزمان ہوتی ہے لہذا نظری کا تحقق بعد مرور زمان الحرکۃ ہوگا۔ اور جو بعد مرور الزمان ہو وہ حادث ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نظر حرکۃ اختیاریہ کا نام ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد والاختیار ہوتا ہے اور جو چیز مسبوق بالقصد والاختیار ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ قصد واختیار خود حادث ہیں اور مسبوق بالحادث حادث ہوتا ہے لہذا نظری حادث ہوگا قدیم نہیں ہوسکتا باقی رہا استلزام حصول اس کی وجہ یہ ہے کہ نظری کی تعریف الموقوف علی النظر سے مراد الموقوف حصولہ علی النظر ہے تو وہ حصولی ہی ہوگا ثانیا یہ کہ نظر چونکہ ترتیب امور معلومۃ کا نام ہے اور یہ ترتیب صور حاصلہ فی الذہن میں ہوتی ہے نہ اعیان خارجیہ میں تو جب صور حاصلہ کا ہونا ضروری ہوا تو معلومات علم حصولی کے ہوں گے جن میں ترتیب جاری ہوتی ہے لہذا نظریۃ کے لئے حصولی ہونا لازم ہوا۔ لہذا حضوری اسکے ساتھ متصف نہیں ہوسکے گا جب یہ متصف بالنظریۃ نہ ہوتے تو متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہوں گے کیونکہ بدیہی ونظری میں تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم وملکہ جو بھی ہو یہ تقابل تقاضا کرتا ہے کہ جو چیز متصف بالنظریۃ نہیں ہوتی وہ متصف بالبداہۃ نہیں ہوگی تقابل کی چار قسمیں ہیں کیونکہ متقابلین اگر دونوں وجودی ہیں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہے تو یہ تقابل تضایف ہے۔ کالابوۃ والبنوۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہیں بل یمکن تعقل احدھما بدون الآخر تو یہ تقابل تضاد ہے کالحرارۃ والبرودۃ اور اگر متقابلین میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو پھر اگر عدمی کے اندر وجودی کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہو تو یہ عدم وملکہ ہوتا ہے۔ جیسے اعمیٰ وبصیر اگر یہ صلاحیت نہ ہو تو تقابل ایجاب وسلب ہوتا ہے اور متقابلین بالایجاب والسلب ایک دوسرے کی نقیض ہوتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان ان کا اجتماع علی محل واحد اور ارتفاعہما مستحیل ہوتا ہے چونکہ نظری تو امر وجودی ہے اگر بداہۃ عدمی ہو تو اس صورت میں تقابل عدم وملکہ ہوگا یا ایجاب وسلب لیکن ایجاب وسلب تو ہو نہیں سکتا کیونکہ متقابلین بالایجاب والسلب کا ارتفاع عن شئی واحد محال ہوتا ہے اور ان دونوں کا ارتفاع مستحیل نہیں ہے بلکہ واقع ہے کیونکہ کنہ واجب تعالیٰ نہ بدیہی ہے نہ نظری اور اسی طرح اعیان خارجیہ نہ بدیہی کہلاتے ہیں نہ نظری اور بداہۃ ونظریۃ اگر صفۃ علم ہے تو معلوم سے دونوں مرتفع ہوں گے اگر صفۃ معلوم ہے تو علم سے دونوں کا ارتفاع ہوگا تو معلوم ہوا کہ ان کے درمیان اس صورت میں تقابل عدم وملکہ ہوگا اور بداہۃ کی تعریف ہوگی عدم النظریۃ عما من شانہ ان یکون نظریا چونکہ حصولی قدیم اور حضوری متصف بالنظریۃ نہیں ہوسکتے اس لئے متصف بالبداہۃ بھی نہیں ہوں گے اگر بداہۃ امر وجودی ہو جیسے نظری وجودی ہے۔ تو بداہۃ کی

besturdubooks.wordpress.com

تعریف اس صورت میں الحاصل بغیر النظر ہوگی پھر چونکہ ان دونو کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہے بل یمکن تعقل احدھما بدون الآخر تو اس صورت میں تقابل تضایف نہ ہوا بلکہ تقابل تضاد ہوگا اور تقابل تضاد کی صورت میں ایک متضاد کے ساتھ اتصاف اس وقت ہوسکتا جب دوسرے متضاد کے ساتھ علی سبیل التعاقب متصف ہونا صحیح ہو یعنی جب ایک متضاد اس محل کو چھوڑے تو دوسرا متضاد اس محل مخصوص پر وارد ہوسکے لان الاتصاف باحد الضدین مشروط بامکان الاتصاف بالضد الآخر اذ من شرط الضدیة امکان توارد الضدین وتعاقبهما علی موضوع واحد کالحرارة والبرودة اذا اتصف باحدهما الماء فبعده والها یتصف بالآخر تو جب حصولی قدیم اور حضوری متصف بالنظریۃ نہیں ہوسکتے تو بداہۃ جو کہ نظریۃ کا متضاد ہے اس کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے کیونکہ شرط اتصاف مفقود ہے هذا هو المراد من قول الشارح اذ لم یتصفا ای القدیم والحضوری بالنظریة لان النظریه مستلزم للحدوث الذی ینافی القدم وللحصول والارتسام الذی ینافی الحضوری لم یتصفا بالبداهة بناءً علی انها ای البداهة عدم النظریة عما من شانه النظریة هذا علی تقدیر تقابل العدم والملکه او علی انهما متضادان ای بینهما تقابل التضاد هذا علی تقدیر ان یکون النظریة والبداهة وجودیین ویکون تعریف البداهة الحاصل بغیر النظر فان الاتصاف الخ هذا دلیل لعدم اتصاف القدیم والحضوری بالبداهة علی تقدیر التضاد کما مر توضیحه

قوله وفیه نظر الخ نظر اس شق پر وارد ہے کہ بین البداہۃ والنظریۃ تقابل تضاد ہو یعنی شق تضاد اختیار کرنے کے بعد حاصل نظر یہ ہے کہ امکان توارد بین الضدین علی محل واحد دو قسم پر ہے ایک یہ کہ طبیعۃ محل و موضوع بذات خود ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف منتقل ہوسکے اور محل کو طبعی طور پر کسی ایک ضد کے ساتھ خصوصیۃ ذاتیہ لازمہ نہ ہو جیسے حرکۃ وسکون بالنسبۃ الی الانسان کہ انسان کے لئے بطبیعۃ خود انتقال من الحرکۃ الی السکون وبالعکس صحیح ہے اور طبیعۃ انسانیہ میں کوئی فساد نہیں آتا کیونکہ انسان کو حرکۃ وسکون میں سے کسی ایک کے ساتھ خصوصیۃ ذاتیہ نہیں ہے دوسرا یہ کہ طبیعۃ محل کی خصوصیۃ سے قطع نظر صرف مفہوم متضادین کا لحاظ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم بلا ملاحظۃ المحل دوسرے متضاد کے عقب میں آنے سے انکار نہ کرے بلکہ ہر ایک متضاد کا باعتبار اپنے نفس مفہوم کے ایک ہی محل پر یکے بعد دیگرے وارد ہونا صحیح ہو اور اسی طرح موضوع و محل کے لئے بالنظر الی المتضادین ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا صحیح ہو یعنی طبیعۃ

متضادین اس انتقال سے انکار نہ کرے اگرچہ طبیعۃ موضوع باعتبار اپنی خصوصیۃ ذات کے اس کی صلاحیت نہ رکھے بلکہ اپنی خصوصیۃ ذاتیہ یا نوعیت کے لحاظ سے وہ صرف ایک متضاد کے لئے ملزوم ہو جائے کہ اس سے انتقال نہ کر سکے اس بات سے بالکل صرف نظر اور قطع لحاظ ہوتا ہے اور طبیعۃ موضوع کی یہ خصوصیۃ لغو اور غیر معتبر ہے جیسے حرارۃ وبرودۃ کہ یہ دونو بطبع خود یکے بعد دیگرے ایک محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے ایک ہی پانی پر یکے بعد دیگرے حرارۃ اور برودۃ وارد ہو سکتی ہے اگرچہ نار باعتبار اپنی خصوصیۃ ذاتیہ کے صرف لزوم حرارۃ ہے برودۃ کا ورود اس پر قطعاً نہیں ہو سکتا۔ ان خصوصیات موضوع کا توارد المتضادین کے امکان میں بالکل اعتبار نہیں ہوتا اور توارد ضدین جو درجہ شرط میں معتبر ہے وہ قسم ثانی ہے اول نہیں۔

اذا دریت ھذا الخ یعنی جو توارد شرط تضاد وہ اس مقام پر متحقق ہے کیونکہ بداھۃ ونظریۃ بطبع خود یکے بعد دیگرے ایک ہی محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے کہ حصولی حادث میں یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں کیونکہ ایک ہی مفہوم جو بالنظر حاصل ہوتا ہے اسی کا بالحدس حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اور اسی طرح جو حاصل بالتجربہ ہوتا ہے اس کا حصول بالنظر بھی ممکن ہے یہ الگ بات ہے کہ علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیۃ ذاتیہ کیوجہ سے صرف ملزوم بداہۃ ہو جاتے۔ اور نظریۃ کی طرف منتقل نہ ہو سکے کیونکہ یہ بداھۃ کا متقابل ہے اور ایک متقابل کی موجودگی میں دوسرا متقابل کیسے وارد ہو سکتا ہے اور اس قسم کی خصوصیۃ کا شرط تضاد میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جیسے حرارۃ وبرودۃ متضاد ہیں لیکن نار بطبع خود حرارۃ کے ساتھ متصف ہے برودۃ یہاں نہیں آسکتی الا یہ کہ اعجاز ابراہیمی ہو لیکن لوازم طبیعۃ پر ایسے خوارق سے اعتراض واقع نہیں ہو سکتا اور نار کی یہ خصوصیۃ حرارۃ وبرودۃ کے متضادین ہونے پر اثر انداز نہیں ہو سکتی اسی طرح علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیت ذاتیہ کیوجہ سے متصف بالبداہۃ ہوگا نظریۃ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا اور یہ بداھۃ ونظریۃ کے تضاد کے منافی نہیں ہے۔ قال فی الحاشیہ فاعلم ان ماھو اقول معنی امکان تعاقبھما یہ جواب نظر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقابل تضاد میں جو امکان التعاقب بحسب مفہوم المتضادین مع عزل النظر عن خصوصیۃ المحل شرط قرار دیا گیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ متضادین میں سے کسی ایک متضاد کا انتفاء اور زوال عن المحل بطلان محل کا موجب نہ ہو جاتے۔ بلکہ احد المتضادین کے زائل ہو جانے کے بعد وہ محل بعینہ باقی رہے تاکہ اسکا انتقال الی الآخر ممکن رہے اگرچہ طبیعۃ موضوع کی خصوصیۃ کے لحاظ سے کوئی ایک ضد لازم ہو لیکن بہر حال ضروری ہے کہ کسی ایک کا زوال مبطل لحقیقۃ المحل نہ ہو اگر ایک کے زوال کے ساتھ حقیقۃ محل باطل ہو گئی تو پھر دوسرے متضاد کا ورود اس محل پر تو ممکن نہ رہا بلکہ کسی دوسرے محل پر ہوگا۔ جو شرط تضاد کے خلاف ہے۔ ولذا قالوا یہی وجہ ہے کہ کہتے ہیں وجود کی ضد نہیں ہے کیونکہ ازالہ وجود کے ساتھ سرے سے محل باقی نہیں رہتا اگر

besturdubooks.wordpress.com

وجود کی کوئی ضد ہو تو بعد زوال الوجود اس کا ورود کس پر ہوگا جب محل ہی نہ رہا تو ورود ضد کیسے ہو سکتا ہے۔
قولہ ولاریب اب اس سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ بداہۃ ونظریۃ میں سے جب کوئی ایک اپنے
محل موصوف سے منتفی ہو تو محل بھی منتفی ہو جاتا ہے۔ اور باقی نہیں رہ سکتا لہذا امکان تعاقب علی محل واحد
جو تقابل تضاد کی شرط تھی وہ پوری نہیں ہو سکتی لہذا بداہۃ ونظریۃ میں تقابل تضاد نہیں ہے اسی لئے
کہا کہ اس میں شک نہیں۔ کہ طبیعۃ نظریۃ واسطۃ فی العلم کو تقاضا کرتی ہے یعنی جو امر نظری ہوگا وہ بواسطۃ
المبادی حاصل ہوگا۔ اور چونکہ حرکت فی المبادی کے بعد حاصل ہوگا۔ لہذا حادث بھی ہوگا، تو ثابت ہوا کہ
نظریۃ مقتضی واسطہ اور مقتضی حدوث بھی ہے اور بداہۃ اگرچہ حدوث کی متقاضی نہیں لیکن انتفاء واسطہ کو
ضرور تقاضا کرتی ہے۔ اب جو چیز نظری ہوگی اس کے لئے مبادی ہوں گے جس پر وہ موقوف ہوگی اور
اس کے واسطہ سے حاصل ہوگی۔ اور یہ مبادی جنس فصل وغیرہ ہوں گے۔ جو اس کی ترکیب کو مستلزم ہیں
اور جو چیز بدیہی ہوگی اس کے نہ مبادی ہوں گے اور نہ واسطۃ المبادی فی العلم لہذا یہ حقیقۃ بسیطہ ہوگی جس
کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل جو مبادی کا کام دے سکتے ہیں لہذا جو علم یا جو معلوم بداہۃ ونظریۃ میں سے کسی
ایک کے ساتھ متصف ہوگا وہ دوسرے کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انتفاء بداہۃ سے
اس کا محل بھی خود منتفی ہو جاتا ہے باقی نہیں رہ سکتا اور اسی طرح انتفاء نظریۃ سے اس کا محل بھی منتفی ہو جائیگا
باقی نہیں رہ سکتا۔ الا تری الخ یہ تائید ہے کہ ایک ہی امر متصف بالبداہۃ والنظریۃ علی سبیل التعاقب
نہیں ہو سکتا۔ ان العلم بالکنہ العلم ھھنا بالمعنی المصدری ای الانکشاف
بواسطۃ الکنہ اس سے مراد یہ ہے کہ انکشاف شیٔ جو بواسطۃ اجزائہ التفصیلیہ ہوتا ہے اس کو علم
بکنہ الشیٔ قرار نہیں دیا جا سکتا اور علم بکنہ الشیٔ سے مراد انکشاف بلا واسطۃ المبادی والاجزاء ہے یعنی جو علم
بواسطۃ الاجزاء التفصیلیہ ہوتا ہے جس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہوگا۔ وہ علم بلا واسطۃ الاجزاء قرار
نہیں دیا جا سکتا جس کا تعلق بسائط کے ساتھ ہوتا ہے جس کے نہ اجزاء ہوتے ہیں نہ واسطہ پس علم
بالواسطہ نظری ہے اور بلا واسطہ بدیہی ایک دوسرے کے متعاقباً نہیں ہیں لہذا ان کے درمیان تقابل تضاد
نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تقابل عدم وملکہ ہوگا۔ اور عدمی کے ساتھ متصف ہونے کے لئے شرط ہے کہ ملکہ یعنی
وجودی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو چونکہ علم حصولی حادث متصف بالکسبیۃ ہوتا ہے
لہذا وہ متصف بالبداہۃ ہوگا اور علی خلاف امر التضاد لان المعتبر فیہ بقاء الموضوع
بعینہ بالنظر الی طبیعۃ الضدین ولکن بانتفاء البداھۃ والنظریۃ
ینتفی الموضوع ولا یمکن ان یکون باقیا فبناً علی ھذا لا یکون بینھما تقابل

besturdubooks.wordpress.com

التضاد بل یکون تقابل العدم والملکة فحینئذ یجوز ان یکون کل واحد من الحضوری والحصولی القدیم بدیھیاً اذ الحصولی الحادث متصف بالنظریة وھذا یکفی فی اتصافھا بالبداھة اذ لایجب ان یکون موضوع العدم بشخصہ صالحًا للاتصاف بالملکة بل یکفی صلوح شخصہ اونوعہ اوجنسہ ومن اتصاف الحصولی الحادث ثبت اتصاف العلم الذی ھو فی مرتبة الجنس بالملکة فتحقق شرط الاتصاف بالعدمی فی انواعہ من الحضوری والقدیم فتفکر قولہ متوقفاعلی نظر الا قال فی الحاشیة والحق ان البداھة الخ چونکہ نظری کی تعریف مایتوقف حصولہ علی النظر کی جاتی ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا بقولہ متوقفا علی نظر تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف علیہ لامتنع الموقوف یعنی موقوف علیہ کے بغیر موقوف کا حاصل ہونا ممتنع اور ناممکن ہوتا ہے لہذا نظری کا حصول بغیر نظر کے ممتنع اور ناممکن ہوگا۔ حالانکہ تمام امور جن کو نظری کہاجاتا ہے ان کا حصول واجد قوۃ قدسیہ کے لئے بلانظر ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے۔ اور تمام نظریات کو بلافکر حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ فما معنی التوقف علی النظر تو نظری کی تعریف اپنے افراد پر صادق نہیں آسکتی اس اعتراض کے مختلف جواب دیئے جاتے ہیں مصنف نے دو جواب اپنے حاشیہ میں ذکر کئے ہیں جن کو قاضی مبارک نے قال فی الحاشیة کے ساتھ نقل کیا ہے۔ پہلا جواب والحق ان البداھة سے دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بداھة ونظریة میں اختلاف ہے کہ یہ صفة معلوم ہیں یا علم مصنف نے والحق کے ساتھ قول ثانی کو اختیار کیا یعنی حق بات یہ ہے کہ بداھة ونظریة صفة علم ہے بلکہ علم حادث کی صفة ہے اس پر شارح نے منہیہ میں اضافہ کیا کہ حادث کے ساتھ قید حصولی بھی ضروری ہے یعنی بداھة ونظریة علم حصولی حادث کی صفة ہے نہ صرف حادث کی کیونکہ حصولی اور حادث میں عموم خصوص من وجہ ہے

لہذا جیسے حصولی بدون الحادث حصولی قدیم میں ملتا ہے اسی طرح حادث بدون الحصولی حضوری حادث میں ملتا ہے حالانکہ علم حضوری خواہ حادث ہو یا قدیم متصف بالبداھة والنظریة نہیں ہوسکتا لہذا حادث کے ساتھ حصولی کی قید ضروری ہے ورنہ تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ حادث علی الاطلاق خواہ حصولی ہو یا حضوری متصف بالبداھة والنظریة ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے لان الحضوری الحادث لا یتصف بالبداھة والنظریة قولہ ومن ثم جوز الخ اس سے دفع اعتراض کی طرف اشارہ کیا چونکہ بداھة ونظریة صفة علم ہے اس لئے یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ تمام نظریات صاحب قوۃ قدسیہ کے لئے

besturdubooks.wordpress.com

بدیہی ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام نظریات کو وہ حاصل بالحدس کرتا ہے اور نظر وفکر کا محتاج نہیں ہوتا لہٰذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ رب شیئ یکون نظریاً عند شخص ای عند فاقد القوۃ القدسیۃ وبدیہیا لشخص اخر ای لواجد القوۃ القدسیۃ فلامعنی للتوقف ای لولا لامتنع کیونکہ جب نظری کا بدون النظر حاصل ہونا ممتنع تھا تو پھر کسی کو بدون النظر حاصل نہ ہوتا خواہ فاقد قوۃ ہو یا واجد وجہ الدفع یہ کہ جب بداہتہ ونظریۃ صفۃ علم ہوتی تو علم ہر ایک شخص کا دوسرے شخص کے علم سے مغایر ہے اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ علم اختلاف شخصین اور اسی طرح اختلاف وقتین کے مختلف ہو جاتا ہے لہٰذا فاقد قوہ کا علم نظری ہے جو بدون النظر حاصل نہیں ہوسکتا اور واجد قوۃ کا علم بدیہی ہے جو نظر پر سرے سے موقوف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بلا النظر حاصل ہے اور یہ دو علم ایک دوسرے سے مغایر ہیں۔ لہٰذا جو نظری تھا وہ بدیہی نہیں اور جو بدیہی تھا وہ نظری نہیں اور اسی طرح ایک ہی شخص اگر ایک وقت میں فاقد قوۃ ہے تو اسوقت وہ بالنظر حاصل کرے گا۔ اور یہ علم نظری قرار پائے گا جو بدون النظر حاصل نہیں ہوسکتا اگر یہی شخص دوسرے وقت میں واجد قوۃ ہو جاتا ہے تو بلا النظر حاصل کرے گا اور اس وقت میں یہ علم بدیہی قرار پائے گا۔ اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ اختلاف وقتین کے ساتھ بھی علم مختلف ہو جاتا ہے لہٰذا جو علم عند فقدان القوۃ نظری تھا وہ بدون النظر حاصل نہیں ہوسکتا اور جو علم عند وجدان القوۃ بلا نظر حاصل ہوا یہ بدیہی ہے۔ جو پہلے سے مختلف ہے لہٰذا اعتراض واقع نہیں ہوتا۔ شارح نے منہیہ میں لا یخفی علیک سے اس جواب پر اعتراض کر دیا کہ یہ تجویز کہ جو عند الفاقد نظریات ہیں وہ عند الواجد بدیہیات ہو جاتی ہیں، بظاہر اس پر مبنی ہے کہ بداہتہ ونظریۃ صفۃ معلوم ہو تاکہ ایک ہی شئی بدیہی ونظری ہوسکے عند الشخصین یعنی عند الواجد والفاقد یا عند شخص واحد فی الوقتین اور اگر بداہتہ ونظریۃ صفۃ علم ہو تو پھر یہ تجویز متفرع نہیں ہوسکتی کیونکہ تعدد عالمین کے ساتھ علمین متعدد ہو کر مختلف بالشخص ہو جائیں گے تو پھر جو نظری تھا وہی تو بدیہی نہ ہوا۔ اور نہ بالعکس بلکہ علم نظری اور ہے بدیہی اور ایک چیز بدیہی ونظری نہ ہوتی الا یہ کہ ارتکاب مسامحۃ اور تجوز کریں۔ یعنی وہ اشیاء جن کے علوم ایک شخص کے لئے نظری ہے ان ہی اشیاء کے علوم دوسرے شخص کے لئے بدیہی ہو جاتے ہیں نہ وہ خود اشیاء کہ ایک کے نزدیک نظری ہوں اور دوسرے کے نزدیک بدیہی بلکہ ان کے علوم صاحب الصریح کہتا ہے کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر تفریع حاصل ہے۔ عبارتہ ھکذا لکن بعد التامل یعلم ان ذلک الامر ای الامر المختلف بالبداھۃ والنظریۃ ھو العلم بالمعلوم یعنی ان ھذا المفہوم الکلی کالعلم بالانسان مثلاً فانہ مشترک کمعلومہ فلاحاجۃ

besturdubooks.wordpress.com

الی التسامح بان یراد من النظریات ما کانت علومها نظریة فان علم الانسان مشترک بین علمی الفاقد والواجد لعلہ لہذا امر بالتامل فی آخر الحاشیۃ انتہی قولہ وقد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف یہ دوسرا جواب ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفت معلوم ہے لیکن توقف کا معنی لولاہ لامتنع نہیں ہے بلکہ توقف کے معنی میں تصرف کیا جاتا ہے کہ توقف سے مراد علاقہ مصححہ لدخول الفاء بین الشیئین ہے یعنی اذا وجد الشئی الاول ای الموقوف علیہ فوجد الشئی الثانی ای الموقوف یعنی موقوف اور موقوف علیہ کے وجود میں علاقہ ہوتا ہے کہ موقوف علیہ کے متحقق ہونے کے ساتھ موقوف متحقق ہو جاتا ہے اس معنی کے اندر نفی کا پہلو ماخذ نہیں ہے کہ موقوف علیہ کے انتفا سے موقوف منتفی ہو جائے یہ معنی اس توقف کے مفہوم میں معتبر نہیں بلکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ موقوف کسی اور سبب سے موجود ہو جائے حاصل یہ کہ توقف کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف علیہ یہ وہی لولاہ لامتنع ہے۔ اسے الاحتیاج کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ھذا ھو المشہور فی معنی التوقف اور دوسرا معنی ہے علاقہ مصححہ لدخول الفاء بین الشیئین یعنی ایک شئی حاصل ہو تو اس کے ساتھ دوسری حاصل ہو جائے اور حصول اول پر حصول ثانی مترتب ہو تو مترتب کو موقوف اور مترتب علیہ کو موقوف علیہ کہا جاتا ہے اسی توقف کو الترتب کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول معنی توقف ایک شئی کو صرف ایک شئی کے ساتھ ہو سکتا جس کے تحقق کے ساتھ اسکا تحقق اور انتفاء کے ساتھ انتفا ہوتا ہے، بخلاف ثانی معنی کے کہ یہ توقف ایک شئی کا اشیاء متعددہ پر ہو سکتا ہے اب ایک شئی کے انتفاء کے ساتھ شئی اول کا انتفاء ضروری نہیں، بلکہ ہو سکتا ہے دوسری شئی کے تحقق کی وجہ سے وہ متحقق رہے اور تعریف نظری میں یہی معنی ثانی مراد ہے لہذا چونکہ فاقد قوۃ قدسیہ اسے نظر کے ساتھ حاصل کرتا ہے تو یہ نظری قرار پائے گا، کیونکہ اذا وجد النظر فوجد الحصول متحقق ہے اگرچہ واجد قوۃ قدسیہ اسے بغیر النظر حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ تو اس معلوم کی نظریۃ بالمعنی المذکور میں قادح نہیں ہوگا کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جو نظر کے ساتھ حاصل ہو اور نظری کی تعریف یہ نہیں ہے کہ بدون النظر اس کا حاصل ہونا ممتنع اور ناممکن ہو قولہ فیہ بحث اس بحث سے قاضی مبارک مصنف کے دونو جوابوں پر اعتراض کرنا چاہتا ہے پہلے جواب پر لان البداھۃ الخ سے اعتراض کر دیا اور جواب ثانی پر اما التصرف فی معنی التوقف سے اعتراض کیا اعتراض علی الجواب الاول کا حاصل یہ ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم نہیں ہے بلکہ صفۃ معلوم ہے چونکہ مصنف کا جواب اول اس بنا پر تھا کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم

besturdubooks.wordpress.com

ہے تو جب بلیا دخلط ہے تو جواب بھی غلط ہو جائے گا۔ باقی یہ کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہے اس کی دلیل پیش کی فان ما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات یعنی نظر پر اوّلاً وبالذات نفس شی من حیث ہو ہو مترتب ہوتی ہے نہ صورۃ علمیہ لہذا جو چیز نظر پر اوّلاً وبالذات مترتب ہے نظریۃ اسی کی صفۃ بنے گی اور وہ نفس شی من حیث ہو ہو ہے جو درجہ معلوم ہے نہ صورۃ علمیہ لہذا النظریۃ صفۃ معلوم ہوگی جب نظریۃ صفۃ معلوم ہوئی تو بداہۃ بھی صفۃ معلوم ہو جائے گی کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے کہ نظریۃ معلوم کی صفۃ ہو اور بداہۃ اس کی نہ ہو بلکہ علم کی ہو یہ قول بالفصل کسی فریق نے نہیں کیا اور اس دلیل کو بصورت صغریٰ کبریٰ یوں پیش کیا جاتا ہے النظری ما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات وما یترتب علی النظر اوّلاً وبالذات ھو الشئ من حیث ھو ھو ای المعلوم لا الصورۃ العلمیۃ فالنظری بالذات ھو المعلوم لا العلم اس دلیل کا صغریٰ تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ جو چیز نظر پر اوّلاً مترتب ہوگی نظریۃ اوّلاً اس کی صفۃ بنے گی، اور کبریٰ یعنی یہ کہ نظر پر اوّلاً وبالذات نفس شی مترتب ہے اس کی وجہ یہ کہ نظر وفکر علۃ کاسبہ ہے اور مسئلہ جعل میں ثابت ہو چکا ہے کہ درجہ کلیات علۃ پر اوّلاً مترتب ہوتا ہے اور درجہ جزئیات کا ترتب ثانیاً ہوتا ہے من حیث ہو ہو جو درجہ معلوم ہے وہ کلی ہے اور علم قیام ذہنی کا درجہ ہے جو جزئی اور شخصی درجہ ہے لہذا معلوم جو کلی درجہ میں ہے اس کا ترتب علۃ کاسبہ یعنی نظر پر اوّلاً وبالذات ہوگا اور علم جو درجہ جزئی میں ہے اس کا ترتب اوّلاً نہیں ہوگا بلکہ ثانیاً لہذا نظریۃ صفت معلوم ہوگی نہ علم کی اذ اثبت ان النظری بالذات ھو المعلوم فثبت ان البدیھی ایضاً ھو المعلوم لعدم القائل بالفصل قولہٗ فان قلت الخ یہ علی سبیل المعارضہ اس پر استدلال ہے کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ علم ہے معلوم کی نہیں حاصل استدلال یہ کہ نظر وفکر سے مقصود اصلی جو بتوسط نظر حاصل ہوتا ہے علم بالمعلومات ہے نہ نفس معلومات من حیث ہی ہی کیونکہ نظر وفکر اس لئے کی جاتی ہے کہ اشیائے مجہولہ ہمارے علم میں آجائیں لہذا مقصود من النظر علم الاشیاء ہوگا نہ نفس اشیاء جو بدرجہ معلوم ہیں جب نظر وفکر سے مقصود علم ہوا تو مترتب علی النظر والفکر بھی علم ہوگا، کیونکہ نظر وفکر پر اسی چیز کو مترتب ہونا چاہیے جو مقصود بالنظر ہے جب مترتب علی النظر ہوا تو نظریۃ صفۃ علم ہوگی اور اسی طرح بداہۃ بھی صفۃ علم ہو لعدم القول بالفصل اس استدلال کو بصورت قیاس یوں پیش کیا جاتا ہے۔ ان النظری ما یترتب علی النظر والمترتب علی النظر ھو المقصود من النظر فینتج ان النظری ما ھو المقصود من النظر والمقصود من النظر انما ھو العلم فینتج ان النظری ھو العلم ھذا ھو مطلوبنا

besturdubooks.wordpress.com

ولکن یرد علیہ ان المقصود من الفعل لایلزم ان یکون مترتبا علیہ بالذات الاترٰی ان المقصود من صنع السریر ھو الجلوس ولکن المترتب علی الصنع حصول نفس السریر لا الجلوس قولہ وایضا المفید لقوام الشئی الخ

یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم حاصل یہ کہ قوام الشئی یعنی نفس حقیقۃ اور سنخ تقرر یعنی اصل ماہیۃ اور اس کا درجہ تقرر جس ظرف میں ہو خواہ ذہن میں یا خارج میں اس کا مفید اور مفیض صرف جاعل ہے۔ جیسے کہ جعل بسیط میں گذر چکا ہے۔ کہ اثر جعل نفس ماہیۃ اور اصل تقرر پر ہوتا ہے اور جاعل کے علاوہ باقی علل پر درجہ وجود اور حصول مترتب ہوتا ہے نہ نفس ماہیۃ البتہ ماہیۃ کا توقف باقی علل پر بالعرض ہوتا ہے۔ نہ بالذات جب وہ ضروریات جن پر وجود موقوف ہوتا ہے بالتمام حاصل ہو جائیں اور استعداد اپنے کمال تک پہنچ جاتے اور افاضہ وجود کے شرائط پورے ہو جائیں تو وجود حاصل ہو جاتا ہے یہ واضح رہے کہ سائر علل سے مراد وہ علل ہیں جو حقیقۃ معلول سے خارج ہوں۔ جیسے شرائط و معدات نہ وہ جو داخل فی الحقیقۃ ہوتے ہیں۔ جیسے مادہ وصورۃ لہذا ان دو کے ساتھ نقض وارد نہیں ہوگا۔ کہ یہ ماسوائے جاعل ہیں لیکن ان کے ساتھ نفس حقیقۃ حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ نفس شئی من حیث ہو ہو جو درجہ اصل ماہیت ہے اس کا فیضان جاعل سے ہوتا ہے۔ اور باقی علل یعنی شرائط و معدات پر نفس ماہیۃ مترتب نہیں ہوتی بلکہ درجہ حصول و وجود مترتب ہوتا ہے نظر و فکر یعنی امور معلومہ مترتبہ تحصیل المجہول شرائط و معدات سے ہے نہ علۃ جاعلہ لہذا ان پر نفس شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم ہے مترتب نہیں ہوگا۔ بلکہ یہ امور مترتبہ اپنے حصول ذہنی کے درجہ میں یعنی جب یہ امور معلومہ بالترتیب ذہن میں حاصل ہو جائیں گے تو معلوم کے وجود ذہنی اور اس کے حصول ذہنی کے مخصوص نحو اور خاص قسم یعنی مکتنف بالعوارض الذہنیہ کے درجہ کا افادہ کریں گے۔ البتہ جاعل نفس معلوم من حیث ہو ہو کا فیضان کریگا تو جب نظر و فکر یعنی ترتیب الامور المعلومہ سے شئی من حیث الحصول الذہنی کا افادہ ہوتا ہے تو مترتب علی النظر اور حاصل بتوسط النظر شئی من حیث الحصول الذہنی ہوگی جو درجہ علم ہے نہ شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم ہے جب مترتب علی النظر علم ہوا تو نظر صفۃ علم ہوگی نہ صفۃ معلوم وھکذا البداھۃ لعدم القول بالفصل ھذا ھو مطلوبنا اور یہ واضح رہے کہ یہاں وجود سے مراد وجود مطلق نہیں جو مصدری اور انتزاعی مفہوم تھا جس کا منشاء انتزاع درجہ نفس ماہیۃ اور سنخ تقرر تھا کیونکہ یہ تو درجہ ماہیۃ سے منفک نہیں ہو سکتا اور یہ بھی ماہیۃ کے ساتھ تحت التاثیر الجاعل آجاتا ہے۔ اور شرائط و معدات پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجود سے مراد مخصوص وجود ذہنی اور حصول ذہنی کا خاص درجہ مراد ہے جو جزئی ہے اور قائم بالذہن ہے۔ ومکتنف بالعوارض الذہنیہ اور یہ امر انضمامی ہے جو منضم الی الذہن ہوتا ہے۔ تب تو یہ معلوم بعلم حضوری ہوتا ہے۔ جیسے ذہن کو اپنے اوصاف انضمامیہ کا علم حضوری ہوتا ہے

besturdubooks.wordpress.com

چونکہ جزئیات مرہون اور موقوف علی الشرائط والاستعدادات ہوتے ہیں لہذا یہ مخصوص وجود ذہنی ہی مترتب علی النظر ہوگا۔ جو از قبیلہ شرائط و معدات ہے بخلاف طبائع مرسلہ یعنی ماہیات من حیث ہی ہی کے جو درجہ معلوم ہیں موجود بوجود الٰہی ہوتے ہیں ان کا تقرر صرف بعنایۃ اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور یہ مرہون بایدی الشروط نہیں ہوتے کما مرّ فی بحث الجعل لہذا درجہ معلوم مترتب علی النظر نہیں ہوگا۔ اور نظریہ اس کی صفۃ نہیں ہو سکتی بلکہ صفۃ علم ہوگی۔ جو جزئی درجہ ہے۔ قول القاضی المفید لقوام الشئی ای نفس الحقیقۃ وسنخ تقررہ (ای اصل الماھیۃ فی ای ظرف کان ای فی ظرف الذھن او الخارج انما ھو جاعلہ ای المفید لقوام الشئی انما ھو جاعلہ تعالیٰ فقط واما سائر العلل ای الخارجۃ عن حقیقۃ الشئی کالشرائط والمعدات فلا یتجہ النقض بالمادۃ والصورۃ فانہما داخلتان فی الحقیقۃ فانما ینسب الیھا ای الی سائر العلل التی ھی الشرائط والمعدات نفس موجودیتہ وحصولہ ای الوجود الخاص والحصول المخصوص ولا ینسب الیھا نفس الشئی من حیث ھی ھی واما توقف نفس الماھیۃ علیھا ای علی سائر العلل فبالعرض فاذا تم نصاب ما یتوقف علیہ الوجود وبلغ الاستعداد الی کمالہ باستجماع الفاعل شرائط الافاضۃ ای افاضۃ الوجود لان افاضۃ الوجود تکون موقوفا علی وجود الشرائط والمعدات وارتفاع الموانع حصل الوجود فالامور المعلومۃ المرتبۃ لتحصیل المجھول ای النظر والفکر لانھا معرفۃ بترتیب الامور المعلومۃ لتحصیل المجھول انما تفید بحسب حصولھا الذھنی ای بحسب حصول ھذہ الامور المعلومۃ فی الذھن بالترتیب وجودہ ای وجود المجھول الذی یطلب تحصیلہ فبعد الحصول یصیر معلوما ونحو حصولہ ای حصول المجھول فی الذھن المراد من ھذا الوجود الذھنی الوجود الجزئی المخصوص فی الذھن الذی ھو قائم بالذھن ومکتنف بالعوارض الذھنیۃ الذی ھو فی درجۃ العلم لا الوجود المصدری الانتزاعی بافاضۃ الجاعل نفسہ ای نفس المجھول الذی ھو فی مرتبۃ من حیث ھی ھی التی ھی فی درجۃ المعلوم فالمترتب علی النظر وما یحصل بواسطتہ ای بواسطۃ النظر ھو الشئی من حیث الحصول الذھنی وھو العلم فالنظریۃ

besturdubooks.wordpress.com

تکون صفۃ للعلم لانہ مترتب علی النظر قولہ لا یقال انما ذلک ہو الوجود الظلی الخ حاصل اعتراض یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امور معلومہ مرتبہ لتحصیل المجہول وجود ذہنی کا افادہ کرتے ہیں یعنی نظر و فکر پر وجود ذہنی مترتب ہوتا ہے۔ لیکن وجود ذہنی کے تو دو قسم ہیں ایک وجود اصلی جس پر ترتب آثار ہوتا ہے یعنی اثر انکشاف فرحت و سرور و حزن و غم یہ وجود ذہنی علم ہے اور دوسرا وجود ظلی جس پر ترتب آثار نہیں ہوتا اور یہ وجود ذہنی معلوم کہلاتا ہے۔ نظر و فکر پر یہی وجود بالمعنی الثانی جو کہ معلوم ہے مترتب ہوتا ہے۔ لہذا نظریۃ صفۃ معلوم ہوگی، نہ علم کی **لانہ مدفوع** سے اعتراض مذکور کو دفع کر دیا حاصل دفع یہ ہے کہ وجود ظلی یعنی درجہ معلوم تابع اور فرع ہے وجود اصلی کا یعنی درجہ علم کا کیونکہ یہ وجود ظلی ایک وجود لحاظی ہے جو بعد التحلیل متحقق ہوتا ہے۔ یعنی وہ وجود ذہنی جو درجہ تشخصی ہو کر قائم بالذہن ہوتا ہے عقل اسی کی تحلیل کرتا ہے الی ماہیۃ و تشخص یہی نفس ماہیۃ جو منتزع من التشخص العقلی ہے وجود ظلی کہلاتا ہے یہ متوخر عن درجۃ العلم ہے جو کہ قائم بالذہن ہے اور اسی پر متفرع ہے لہذا یہ نظر و فکر کا معلول بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ وجود اصلی جو درجہ علم ہے وہی معلول بالذات اور نظر و فکر پر مترتب بالذات ہوگا۔ لہذا نظریۃ صفۃ علم کی ہوگی نہ معلوم کی **قال فی الحاشیۃ لانہ مدفوع الا توضیحہ ان الشئی** یہ اس امر کی توضیح ہے کہ وجود ظلی معلول بالذات ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتا حاصل توضیح یہ ہے کہ وجود ظلی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ شئی جب حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن ہوتی ہے تو عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور متصف ہو کر متشخص عقلی اور موجود للعقل ہو جاتی ہے اور اس کے اوپر ترتب آثار ہوتا ہے یہ وہی مرتبۂ علم ہے اور اس کے علاوہ ذہن میں کوئی اور امر حقیقۃً موجود نہیں ہے البتہ شئی من حیث ہو ہو یعنی مالہ الصورۃ کہ جس کی صورۃ ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔ اس کو صرف ارتباط مع العقل حاصل ہے کہ اس کی صورۃ موجود فی الذہن ہے، جیسے مرئی کو آئینہ کے ساتھ ارتباط حاصل ہوتا ہے۔ کہ اس کی صورۃ مرتسم فی المرآۃ ہے اب اس شئی مالہ الصورۃ کو موجود فی العقل کہا جاتا ہے بایں معنی کہ ارتباط مخصوص کے ساتھ مرتبط مع العقل ہے اسی ارتباط کو وجود ظلی کہا جاتا ہے چونکہ یہ وجود ظلی وارتباطی موجود حقیقی نہیں صرف ایک مجاز ہے تو یہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ نظر و فکر کا معلول بالذات ہو کر مترتب علی النظر ہو۔ دوسرا یہ کہ تشخص عقلی جو موجود فی الذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ تھا اسی کو عوارض ذہنیہ سے خالی کر کے اور اکتناف ذہنی سے قطع نظر کر کے ملحوظ کیا جائے تو اب یہ شئی من حیث ہو ہو ای مقطوع النظر عن العوارض ہو کر لحاظ عقلی میں موجود ہوگی اور یہ لحاظ عقلی ظرف للخلط والتعریہ ہوتا ہے باعتبارین یعنی یہ لحاظ عقلی امرین مخلوطین کے درمیان تعریہ یعنی خالی عن الاختلاط کر کے الگ الگ لحاظ کر سکتا ہے، اسی طرح امرین معرّین کو مخلوطین بالاختلاط

besturdubooks.wordpress.com

کر کے ملحوظ کر سکتا ہے اب یہ درجہ جو عوارض ذہنیہ سے قطع نظر کر کے ملحوظ کیا گیا یہ وجود ظلی ہونے کا احق ہے کیونکہ یہ نحو اول یعنی شخص عقلی جو کہ مبداء آثار تھا متفرع ہے اور اسی سے منتزع ہے اور یہ تابع للاول ہے۔ اور اس پر ترتب آثار نہیں لہذا یہ بھی معلول بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور مترتب علی النظر والفکر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تحلیلی لحاظ تحقق علم اور تحقق معلوم یعنی مالہ الصورۃ کے بعد ہے یہ نظر و فکر پر اولاً و بالذات مترتب نہیں ہو سکتا۔ ویمکن ان یقال یہاں وجود ظلی کا ایک اور معنی پیش کیا جا رہا ہے غیر ماذکر من المعنیین جو کہ نظر و فکر کے لئے معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل اشیاء کو عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیتا ہے اور اشیاء کی ماہیۃ مرسلہ مطلقہ خالیہ عن العوارض الخارجیہ ہو کر بنفس خود ذہن میں حاصل اور موجود ہوتی ہے اور اس کا وجود فی الذہن ایسے ہوتا ہے جیسے وجود مظروف فی الظرف لا یترتب علیہ الآثار۔ ان آثار سے مراد وہ آثار ہیں جو ان اشیاء کے مصادیق کے ساتھ مختصہ ہیں مثلاً انسان کا تصور کرتے وقت عقل اس کو تمام عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیگا انسان کی ماہیۃ مرسلہ مجردہ عن العوارض الخارجیہ موجود فی الذہن ہوگی۔ اور مصداق انسان کے جو عوارض مختصہ تھے مثلاً کتابۃ و ضحک وہ اس پر مترتب نہیں ہیں باقی رہے کلیۃ و جزئیۃ کے آثار جو اس پر مترتب ہوتے ہیں وہ آثار مختصہ نہیں بلکہ وہ تمام ماہیات کے مشترکہ آثار ہیں پھر اس حصول فی الذہن کے بعد یہ قائم بالذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہو کر شخصیۃ عقلیہ اختیار کر لیتا ہے جس پر انکشاف مترتب ہوتا ہے یہ موجود بوجود اصلی ہے اور پہلا درجہ ماہیۃ مرسلہ والا موجود بوجود ظلی ہے تو اشیاء کے لئے ذہن میں حقیقۃً دو وجود ہوئے ایک فی نفسہ یہی وجود وجود معلوم ہے اور وجود ظلی کہلاتا ہے اور دوسرا وجود لغیرہ یعنی قائم بالذہن یہ درجہ علم ہے اگر قائل کی مراد وجود ظلی سے یہی وجود فی نفسہ مراد ہو تو یہ معلولیۃ کی صلاحیت رکھتا ہے اور نظر و فکر پر مرتب ہو سکتا ہے تو کلام قائل تمام ہو جائے گی اور جو دفع کی گئی تھی وہ خود مندفع ہو جائے گی لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے۔ کہ یہ وجود ظلی اگرچہ مقدم علی العلم ہے جو کہ موجود بوجود اصلی ہے لیکن یہ وجود ظلی معلومیۃ اور انکشاف میں متوخر عن العلم ہے کیونکہ ذہن کے ہاں وجود شیٔ اسوقت منکشف ہوتا ہے جب قائم بالذہن ہو کر نعت و وصف بن جائے اور یہ وجود ظلی جو درجہ معلوم ہے منکشف بالعرض ہے یعنی بواسطۃ الوجود الاصلی تو مقصود من النظر اولاً و بالذات وہی ہوگا جس کا انکشاف بالذات ہے اور یہ درجہ علم ہے لہذا نظر پر مترتب بھی یہی ہوگا۔ اور نظریۃ اس کی صفۃ بالذات ہوگی۔ قلت ھذا فی النظر الجلی واما النظر الدقیق الخ یعنی بداہۃ و نظریۃ کا صفۃ علم ہونا یہ صرف نظر جلی کا فیصلہ ہے کیونکہ اس دعوٰی کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اور دونوں کی بنیاد اس پر ہے کہ نظریۃ ترتب علی النظر کا نام ہے لہذا نظری وہ ہوگا جو

besturdubooks.wordpress.com

مترتب علی النظر ہو اور مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم لہذا نظریۃ صفۃ علم ہو گی نہ معلوم کی یہ بنا علی الفاسد ہے کیونکہ نظریۃ و بداہۃ ترتب علی النظر اور عدم ترتب علی النظر کا نام نہیں ہے بلکہ بداہۃ نام ہے اجلائیۃ کا جو مغنیۃ عن النظر ہو یعنی شئی فی نفسہ ایسی جلی اور واضح ہو کہ محتاج الی النظر والفکر نہ ہو اور نظریۃ نام ہے اختفاء کا جو محوج الی النظر ہو یعنی وہ خفیۃ ایسی خفی اور پوشیدہ ہو جو اپنی معرفت میں محتاج الی النظر والفکر ہو ای المجہولیۃ یہ تفسیر ہے اختفاء کی جس کی مراد یہ ہے کہ وہ شئی ایسی مجہول ہو کہ بغیر ترتیب مبادی کے حاصل نہ ہو اس سے مراد عدم المعلومیۃ مطلقاً نہیں ہے کہ بصورۃ مجہولیۃ تو نظری ہے جب وہ معلوم ہو جائے تو پھر اس سے وصف نظریۃ زائل ہو جائے بلکہ مراد ایسی مجہولیۃ ہے جو ترتیب مبادی کے بغیر زائل نہ ہو اور محوج الی النظر ہو خلاصہ یہ کہ بداہۃ اجلائیۃ کا نام ہے اور نظریۃ اختفاء کا اور اجلائیۃ و اختفائیہ دونوں ایسی حالتیں ہیں جو نفس شئی کو فی حد ذاتہ عارض ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہو اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہو کر نعت ہو جائے جب نظریۃ مجہولیۃ اور اختفاء کا نام ہوا جو نفس شئی کی حالت ہے تو ترتب علی النظر کے ساتھ نظریۃ کی تفسیر کرنا غلط ہو جائے گا۔ کیونکہ وصف مجہولیۃ و اختفا ترتب علی النظر سے متقدم بمرتبتین ہے کیونکہ وصف مجہولیۃ سبب ہے احتیاج الی النظر کا اور احتیاج الی النظر سبب ہے ترتب علی النظر کا ایک امر بسبب اپنی مجہولیۃ کے محتاج الی النظر ہوتا ہے اور جو محتاج الی النظر ہوتا وہی مترتب علی النظر ہوتا ہے لہذا نظریۃ کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کرنا جو اس سے بمرتبتین متاخر ہے کیسے صحیح ہو سکتی ہے اذا مدار النظریۃ چونکہ نظریۃ نام تھا ایسی مجہولیۃ کا جو ترتیب مبادی کے بغیر معلوم نہ ہو سکے اور یہ مبادی واسطہ فی الحصول الذہنی بنیں گے تو نظریۃ کی مدار واسطہ فی العلم کے تحقق پر ہوئی اور یہ واسطہ فی العلم تصورات میں معرف یعنی تعریفات اور تصدیقات میں حجت ہے اور مدار بداہۃ عدم الواسطہ پر ہو گی چونکہ تعریف کی مدار ترکیب ماہیۃ پر ہے لہذا مدار نظریۃ تصورات میں ترکیب ماہیۃ پر ہو گی۔ اور بداہۃ کی مدار عدم واسطہ پر تھی لہذا اس کی مدار ترکیب پر نہیں بلکہ بساطۃ پر ہو گی۔ اور بساطۃ و ترکیب نفس شئی کے لیے ثابت ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ قائم بالذہن ہو اور اسی طرح احتیاج الی الحجۃ و عدم الاحتیاج یہ بھی نفس شئی فی حد ذاتہ کے اوصاف ہیں قبل ازیں کہ ان کے ساتھ علم متعلق ہو باقی رہا واسطہ تنبیہ کا یہ درحقیقت واسطہ فی العلم نہیں ہوتا بلکہ واسطہ فی مجرد الالتفات ہوتا ہے لہذا یہ منافی بداہۃ نہیں اب جس شئی کے مبادی ہیں جن پر اس شئی کا حصول مترتب اور موقوف ہے جیسے حقائق مرکبہ وہ نظری قرار پائیں گی جب یہ نظریۃ صفۃ نفس شئی کی ہوئی۔ ریہ درجہ معلوم ہے لہذا صفۃ معلوم ہو گی قولہ وحصول القوۃ القدسیۃ جب نظر دقیق سے یہ ثابت ہوا کہ نظریۃ نفس شئی کی صفۃ ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور علم کی صفۃ نہیں ہے

besturdubooks.wordpress.com

تو اب اعتراض سابق عود کر آئے گا کہ جب نظریۃ نفس شئی یعنی معلوم کی صفت ہوئی تو پھر اس معلوم کا بدون النظر حاصل ہونا ممکن نہ ہو کیونکہ نظری کا حصول متوقف علی النظر ہوتا ہے اور توقف کا معنی لولاہ لامتنع ہے تو پھر صاحب قوۃ قدسیہ کو بلا نظر کیوں حاصل ہوتا ہے فما معنی التوقف تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا حصول القوۃ الخ یعنی نفس شئی کی بدیہیۃ اور نظریۃ فی نفسہ کے لئے حصول قوۃ قدسیہ قادح نہیں ہے کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جس کا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہو کہ بدون النظر نہ ہو سکے اور مطلق الحصول وہی مطلق الشئی کا درجہ ہے جو فرد ما کے تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے حاصل یہ ہوا کہ کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو تو وہ نظری قرار پائیگا اب اگر واجد قوۃ قدسیہ بلا نظر حاصل کر لیتا ہے تو یہ منافی نظریۃ نہیں ہے کیونکہ فاقد قوۃ کا حصول جب موقوف علی النظر ہے تو فرداً من الحصول موقوف علی النظر ہو گیا لہذا یہ نظری ہو گا۔ بدیہی نہیں ہو گا۔ فارتفع الاشکال اور اس جواب کی پوری توضیح تفصیلاً اس قول کے آخر میں آجاتی ہے فانتظر قولہ والمقصود من النظر یہ اس دلیل کا رد ہے جو نظریۃ کو صفت علم قرار دینے پر پیش کی گئی تھی کہ مقصود من النظر علم المعلومات ہے نہ نفس معلومات حاصل رد یہ ہے کہ مقصود من النظر اولاً وبالذات معلومیۃ حقائق ہے اور معلومیۃ عقود نفس الامریہ ہے۔ اور حقائق علوم کی تفصیل مطلوب نہیں ہوتی یعنی امور تصوریہ میں حقائق اور ماہیات کو ذہن میں لانا مطلوب اور مقصود ہوتا ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہیں اور اسی طرح تصدیقات میں نفس عقود کا ذہن میں حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جو کہ تصدیقات میں بدرجہ معلوم ہیں ان کے ساتھ متعلقہ علوم کی حقیقۃ کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا نہ اجمالاً نہ تفصیلاً یعنی نفس علم بصورت اجمال جیسے علم بکنہ الشئی اور بصورت تفصیل جیسے حد تام میں اس حقیقۃ علمیہ کی تحصیل مقصود من النظر نہیں ہوتی (الا بالتبع یعنی حقائق علوم مقصود بالتبع وبالعرض ہوتی ہیں، کیونکہ معلوم جو کہ مقصود من النظر ہے اس کے انکشاف کے لئے علم ایک آلہ اور ذریعہ ہے آلات او ذرائع مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالعرض ہوتے ہیں۔ اگر حقیقۃ علم کے حاصل ہونے کے بغیر معلوم منکشف عند العقل ہو جاتے تو اسے کافی سمجھا جاتا ہے حقیقۃ علم کے حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی کما یشہد بہ الوجدان تو جب مقصود من النظر نفس حقائق اور نفس عقود ہوتے تو نظر ہی پر مترتب ہوں گے۔ اور نظریۃ ان ہی کی صفت بنے گی جو کہ معلوم ہیں نہ علم کی آپنے جو دلیل پیش کی تھی وہ ہماری موید ہے قال فی الحاشیۃ فالمقصود من النظر الا بالجملۃ المقصود الخ سے یہ واضح کر دیا کہ معلومیۃ حقائق سے مراد تحصیل اشیاء ہے خواہ بالکنہ ہوں یا بالوجہ تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ حقیقۃ کا اطلاق تو کنہ اور ذاتیات پر ہوتا ہے اور تصورات میں صرف ذاتیات مطلوب نہیں بلکہ وجوہات بھی ہوتے

besturdubooks.wordpress.com

ہیں اس لیے یہ تعمیم کر دی تاکہ ازالۂ شبہ ہو جائے فحصولها فی الذهن یعنی چونکہ نفس اشیا کا حصول فی الذہن ہوتا ہے لہذا یہی مقصود من النظر ہوں گے اور عوارض شخصیہ ذہنیہ جو اشیاء کو ذہن میں پہنچنے کے بعد عارض ہوتے ہیں مقصود من النظر نہیں ہیں کیونکہ ہمارا مقصود تحصیل نفس الحقائق ہے اور حقیقت علم کا حاصل کرنا مقصود نہیں خواہ یہ حقیقۃ علم اجمالیہ ہو جیسے اجمال محدود یا ہو یۃ شخصیہ یا تفصیلیہ یہ مقصود من النظر نہیں ہوتے یہ تو ہوا امور تصوریہ کے متعلق و کذا المقصود حصول الاذعان یعنی تصدیقات ہیں ہمارا مقصود حصول اذعان اور اس کا تعلق نفس نسبۃ من حیث ہی سے ہوتا ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور نسبۃ بایں حیثیت کہ قائمہ بالذہن اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ جو کہ بدرجہ علم ہے ہمارا مقصود نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ درجہ من حیث ہی موجود بوجود ظلی ہے لہذا معلولیۃ کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نظر پر اوّلاً و بالذات مترتب نہیں ہو گا، تو اس کا جواب دیا کہ ثم الحصول الاصلی یعنی درجہ اصلی جس پر ترتب آثار ہوتا ہے اگرچہ منتسب الی الصورۃ العلمیۃ ہے لیکن نفس ماہیۃ من حیث ہی کی طرف بھی منسوب ہے کیونکہ وجود شخص بعینہ وجود طبیعۃ قرار پاتا ہے لہذا جو صورۃ علمیہ شخصیہ کا وجود ہے ہی بعینہ صورۃ کلیہ من حیث ہی کا وجود ہے، لہذا یہ بھی اصلی قرار پائے گا، اور صالح للمعلولیۃ ہو کر مترتب علی النظر ہو گا اور ثانیاً یہ جواب دیا۔ مع ان الوجود الظلی یعنی وہ وجود ظلی جو حاشیہ سابقہ مطولہ میں آخیر اہم نے پیش کیا ہے وہ وجود اصلی ہے جو فی نفسہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اور اس پر ترتب آثار ہو سکتے ہیں لہذا یہ معلول بالذات ہونیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مترتب علی النظر اوّلاً و بالذات ہو گا نظریۃ اور بداہۃ اوّلاً و بالذات صفۃ معلوم قرار پائیگی نہ صفۃ علم

قولہ واما التصرف فی معنی التوقف الخ مصنف نے جو جواب ثانی پیش کیا تھا یہ اس کا رد ہے کہ توقف کا اصلی معنی تو لولاہ لامتنع ہے۔ جو کہ الاحتیاج کے نام سے موسوم ہے اب اس میں تصرف کر کے اس کو علاقہ مصححہ لتوسیط الفا کی طرف لیجانا جسے الترتب کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس کی مدار تعدد علل علی معلول واحد علی وجہ التبادل کے جواز پر ہے یعنی جو لوگ تعدد علل مستقلہ علی معلول واحد علی سبیل التبادل کو جائز قرار دیتے ہیں وہی حضرات توقف کے معنی میں تبدیلی کرتے ہیں کیونکہ علۃ مستقلہ کا مفہوم بھی یہی مایتوقف علیہ المعلول ہے اور جب انہوں نے دیکھا کہ معلول واحد شخصی کے لئے ابتداً علل متعددہ ہو سکتی ہیں جیسے سقف مخصوص کے لئے متعدد ستون یا گارڈر وغیرہ بطور علل کے کام کر سکتے ہیں لیکن ایک کو ہم ترک کر دیتے ہیں، اور دوسرے سے کام لے لیتے ہیں تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے اگر توقف کا معنی لولاہ لامتنع ہو تو پھر کوئی بھی علۃ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت مذکورہ میں کوئی عمود اور گارڈر حیثیت نہیں رکھتا کہ اس کے بغیر کام نہ چل سکے لہذا ضروری ہے کہ توقف کے معنی میں تصرف کر کے اس کو

besturdubooks.wordpress.com

بمعنی وجد فوجد کے کیا جاتے تاکہ یہ تعدد علل صحیح قرار پائے۔ قاضی مبارک نے وھو محال کہہ کر اس مبنی کو باطل کر دیا یعنی تعدد علل علی وجہ التبادل بالکل جائز نہیں بلکہ محال ہے لہذا جو جواب اس پر مبنی ہے وہی باطل ہے لہذا تصرف فی معنی التوقف کا جواب صحیح نہیں۔ فان الممکن ان کان الخ سے تعدد علل علی وجہ التبادل کے محال ہونے کی دلیل پیش کردی حاصل یہ ہے کہ اگر ایک معلول ممکن کے لئے ابتداءً علل مستقلہ متعدد ہوں مثلاً دو ہوں ان کان فی وجودہ ای ای وجود الممکن وعدمہ ای عدم الممکن مدخل لخصوصیۃ کل منہما ای کل واحد من العلتین یعنی ان علتین متعددتین میں سے ہر ایک کی خصوصیۃ کو وجود معلول اور عدم معلول میں مداخلۃ ہو کہ ہر ایک علۃ کا وجود معلول کے وجود کا موجب ہو اور اسی طرح ہر ایک کا عدم معلول کے عدم کا موجب ہو جیسے کہ علت مستقلہ کی تعریف ای یہی ہے کہ یوجب وجودھا وجود المعلول وعدمہا عدم المعلول تو اب فلو فرض وجود احدھما الخ ایک علۃ کا وجود اور دوسری کا عدم ہو تو اس صورت میں معلول موجود ہو گا۔ یا معدوم جب کہ علۃ وجود اور علۃ عدم دونوں مفروض ہیں۔ اب یہاں احتمالات اربعہ ہیں ایک یہ کہ معلول موجود ہو۔ دوسرا یہ کہ معدوم ہو تیسرا یہ کہ بایک وقت موجود بھی ہو معدوم بھی ہو، چوتھا یہ کہ نہ موجود ہو نہ معدوم احتمال ثالث میں اجتماع نقیضین آتا ہے اور رابع میں ارتفاع نقیضین یہ دونوں باطل ہیں احتمال اول اور ثانی میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ کیونکہ جیسے علۃ وجود مفروض ہے اب ایک کا مقتضا پورا ہو اور دوسری کا نہ ہو ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے اور احتمال اول میں ترجیح بلا مرجح کے علاوہ ترجیح مرجوح بھی لازم آتی ہے۔ کیونکہ وجود دشتی تو محتاج الی التاثیر ہوتا ہے۔ لیکن عدم تو محتاج الی التاثیر نہیں ہوتا اس لئے تو عدم کو اصلی کہا جاتا ہے لہذا عدم راجح علی الوجود ہو گا۔ اب وجود کو عدم پر ترجیح دینا ترجیح مرجوح کا التزام کرنا ہے جو کہ باطل ہے جب تمام شقوق باطل ہیں تو تعدد علل علی وجہ التبادل باطل ہو گا۔ ان قیل نحن نختار عدم المعلول فقط فلا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الآخر بلا مرجح بل یلزم ھھنا ترجیح الراجح لان العدم راجح علی الوجود کما قلتم وذلک لیس بباطل فیجاب بان الترجیح بلا مرجح وان لم یلزم فی جانب المعلول لکنہ یلزم فی جانب العلتین لانہما متساویان فی امتناع تخلف معلول کل واحد منہما عند تحققہما ھذا باطل علاوہ ازیں جو لوگ تعدد علل کے قائل ہیں وہ صورۃ مذکورہ میں انعدام معلول کے قائل نہیں بلکہ صرف ایک علۃ کے موجود ہونے سے معلول کو موجود قرار دیتے ہیں نہ کہ معدوم اس لئے شق عدم کو اختیار کرنا ان کے مقصود کے بھی خلاف ہے قولہ فالحق ان خصوصیات الخ یہ تعدد علل جو بادی النظر

besturdubooks.wordpress.com

میں متحقق خیال کیا جاتا ہے حقیقۃً متحقق نہیں ہے کیونکہ ان علل کی خصوصیات کو معلول کے وجود و عدم میں کوئی مداخلت نہیں ہے بلکہ یہ خصوصیات لغو ہیں علۃ نہیں ہیں بلکہ علۃ حقیقیہ وہ قدر مشترک بین العلتین ہے مثلاً ان دو شہتیروں کے درمیان الماہیۃ الخشبیہ اور گارڈروں کے درمیان الماہیۃ الحدیدیہ ایک امر مشترک ہے حقیقتاً علۃ یہی ہے اور یہ امر واحد ہے امور متعدد نہیں ہیں قولہ

وبهذا يبطل التوارد بجميع اقسامه الخ یعنی توارد و علل بجمیع اقسامہ اسی دلیل کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ توارد العلتین المستقلتین علی معلول واحد شخصی علی ثلثۃ اقسام یعنی معلول شخصی کے اوپر علتین مستقلتین کا توارد تین قسم ہے اول توارد علی سبیل الاجتماع یعنی معلول واحد بالشخص ہر ایک ایک علۃ مستقلۃ منفردہ سے بیک وقت فی آنٍ واحدٍ صادر ہو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اس صورت میں معلول ہر ایک علۃ سے مستغنی قرار پاتا ہے کیونکہ وجود معلول موقوف علی وجوب المعلول ہے یعنی علۃ کے ساتھ تحقق معلول درجہ وجوب تک پہنچ کر وجود پذیر ہوتا ہے جب معلول ایک علۃ سے وجوب تک پہنچا تو دوسری علۃ سے مستغنی ہو جائیگا اور جب اس نے دوسری علۃ سے وجوب حاصل کیا تو اول سے مستغنی ہوا اور استغنا معلول عن العلۃ باطل ہے لہذا یہ توارد باطل ہے علاوہ ازیں ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ ان علتین مجتمعین میں سے کوئی علۃ واحد اور منفرد ہو کر وجود معلول کے لئے کافی ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر دوسری کی ضرورت نہیں اگر منفرداً کوئی بھی وجود معلول کے لئے کافی نہیں ہے تو ان میں سے کوئی بھی علۃ نہیں ہو سکتی اور اگر مجتمع ہو کر معلول کو موجود کرتی ہیں تو پھر بعد الاجتماع علۃ واحدہ قرار پائے گی اگرچہ اجزائے علۃ متعدد ہیں، لیکن تعدد اجزا کے ساتھ علل تو متعدد نہیں ہوتی بلکہ یہ علۃ واحدہ مرکبہ ہو گی۔ دوسرا توارد علی سبیل التعاقب یعنی معلول واحد ایک علۃ مستقلہ سے موجود ہو جائے پھر یہ علۃ منعدم ہو جائے اور دوسری علۃ مستقلہ وجود معلول میں مؤثر ہو جائے یہ بھی بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اگر علۃ اولیٰ کے انعدام کے ساتھ معلول بھی منعدم ہو جائے پھر علۃ ثانیہ سے وجود معلول حاصل ہو جائے تو یہ اعادۂ معدوم ہے جو ان کے نزدیک باطل ہے اگر علۃ اولیٰ کے انعدام سے معلول منعدم نہ ہو تو پھر علۃ ثانیہ کی تاثیر اگر اصل وجود میں ہو جو کہ پہلے سے حاصل ہے تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے اگر علۃ ثانیہ کی تاثیر اصل وجود میں نہیں بلکہ استمرار وجود اور بقاء وجود میں ہے تو یہ صفۃ وجود ہے نہ خود وجود تو اول کی تاثیر وجود میں ہوتی جو درجہ موصوف میں ہے اور علۃ ثانیہ کی تاثیر بقاء وجود میں ہوتی جو درجہ صفۃ میں ہے لہذا ان کا توارد علی معلولٍ واحدٍ نہ ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے هذا باطل" تیسرا توارد علی سبیل التبادل وہ یہ کہ معلول واحد بالشخص کے لئے علتین مستقلتین ہوں پھر المبیح جس ایک کے ساتھ ابتداً موجود ہو جائے تو علۃ ثانیہ کی تاثیر ممتنع ہو جائے۔ وهو ان يكون المعلول

besturdubooks.wordpress.com

1 واحد بالشخص علتان مستقلتان بحیث لو وجدت ایتہما ابتداءً وجد المعلول وتمتنع تاثیر الاخری فیہ بعد ذلک وھذا جائز عند الجمہور وعند المحققین باطل بما ذکرہ الشارح قولہ فی الحاشیۃ یلزم الترجیح بلا مرجح الخ یہ مافی الشرح کی توضیح ہے حاصل یہ کہ ممکن جیسے اپنے وجود میں محتاج الی وجود العلۃ ہے اسی طرح اپنے عدم میں محتاج الی عدم العلۃ ہے اب تعدد علل علی وجہ التبادل کی صورت میں جب ایک علۃ موجود ہے اور دوسری معدوم تو ممکن کے وجود اور عدم دونوں کی علتین موجود ہیں اب اگر اس صورت میں معلول موجود ہو اور معدوم نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ علۃ ہر دو طرف کی علی السویۃ موجود ہے اور مقتضا صرف علۃ وجود کا تحقق ہے اگر مقتضا دونو کا متحقق ہو تو پھر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے چونکہ عدم محتاج الی التاثیر نہیں ہوتا اس لئے معلول کے موجود ہونے کی صورت میں ترجیح مرجوح لازم آئے گی ھذا ما قال الاوستاذ فی حاشیۃ شرح المواقف وفیہ نظر لان العدم یکفیہ عدم التاثیر فی الوجود یعنی جو تاثیر فی الوجود ہو رہی تھی اسی تاثیر کا انعدام علۃ بنتا ہے۔ برائے عدم فعلۃ العدم عدم علۃ الوجود یعنی جو چیز علۃ برائے وجود تھی اسی کا عدم علۃ ہوگا برائے عدم الوجود کما اشیر الیہ فی الحدیث الماثور ماشاء اللہ کان ومالم یشأ لم یکن اشارۃ الی ان العدم لایحتاج الی التاثیر فلا یحتاج الی تعلق المشیۃ بہ بل یکفیہ عدم تعلق المشیہ بالوجود ولما فرض الخ چونکہ تعدد علل کی صورت میں مفروضہ یہ ہے کہ ان علتین خاصتین میں سے کسی ایک لاعلی التعیین کا تحقق علۃ برائے وجود ہے تو اب علۃ برائے عدم یہ ہوگا کہ ان دونو میں سے کسی ایک کا بھی تحقق نہ ہو یعنی دونو معًا منتفی ہو جائیں کیونکہ اگر ایک معدوم ہو اور دوسری موجود رہے تو تحقق احدی العلتین تو باقی رہا جو کہ علۃ برائے وجود تھا۔ لہٰذا معلول کیونکر منعدم ہو ولو سلم اگر تسلیم کر لیا جائے کہ صورت مذکورہ میں عدم معلول کی علۃ انتفائہما معًا نہیں بلکہ عدم معلول کی علۃ انتفاء احدی العلتین لاعلی التعیین ہے یہ کہ ان دونو میں سے جو بھی منعدم ہو انعدام معلول کے لئے کافی ہے۔ والمراد بانتفاء احدی العلتین لابعینہا عدم ایہما کان لاعدم المفہوم المبہم حتی لایتحقق عدمہ الا بانتفائہما معًا فیرجع الی الشق الاول تو اب چونکہ معلول ایک علۃ کے ساتھ موجود ہو چکا ہے لہٰذا متعین ہو جائے گا کہ علۃ العدم عدم ہذہ العلۃ ہے کیونکہ وجود میں یہی علۃ کام کر رہی ہے تو اسی کا انعدام علۃ برائے عدم ہوگا۔ بناءً علی ان علۃ العدام عدم علۃ الوجود تو جب تک یہ علۃ منعدم نہ ہو معلول موجود رہے گا۔ کیونکہ علۃ وجود تحقق احدی العلتین تھا جو کہ اس صورت مذکورہ میں متحقق ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

لیکن یہ واضح رہے کہ نظر ثانی جو بعد تسلیم وارد کی گئی ہے یہ صرف تعدد علی وجہ التبادل والے کہہ سکتے ہیں تعدد علی وجہ التعاقب میں مفید نہیں ہے کیونکہ تعاقب کی صورت میں جو علت وجود میں تاثیر کر رہی تھی اس کا انعدام کر کے دوسری لانی پڑتی ہے۔ تو یہاں عدم علۃ الوجود ہو چکا ہے۔ اسی طرح علی وجہ الاجتماع کی صورت میں بھی جب ایک کا انعدام ہو جائے تو علۃ وجود تو ختم ہو گئی کیونکہ وہ تو اجتماعی تھی ایک کے انعدام سے صورت اجتماع ختم ہو گئی ہے۔ قولہ فی الشرح وانت تعلم ان اتمام الدلیل الخ یعنی وہ دلیل جو توارد علتین علی وجہ التبادل کے بطلان پر پیش کی گئی ہے اس کا اتمام موقوف ہے۔ علی اخذ التوقف بمعنی لولاہ لامتنع یعنی علۃ کی تعریف مایتوقف علیہ المعلول کے ساتھ جو کی جاتی ہے اس توقف سے مراد لولاہ لامتنع ہو تو پھر دلیل مذکور تام ہے کیونکہ اس وقت انعدام علۃ کو عدم معلول میں مداخلت ضرور ہوگی لہذا جب ایک منعدم ہے اور معلول منعدم نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے الیٰ آخر ما قال فی الدلیل اگر اس توقف سے مراد وہی معنی متصرف الیہ لیا جاوے یعنی علاقہ مصحح لدخول الفا جسے وجد فوجد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو فلا یتم ھذا الدلیل کیونکہ وجد فوجد کا مفہوم یہ ہے کہ وجود علۃ کو وجود معلول میں مداخلت ہے۔ اور عدم علۃ کو عدم معلول میں دخیل ہونا کوئی ضروری امر نہیں لہذا صورۃ مذکورہ میں اگر ایک کے انعدام کے ساتھ منعدم نہ ہو تو کوئی فساد لازم نہیں آتا اس لئے آپ کی دلیل ناتمام ہے فتامل فیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی الجواب خلاصہ جواب یہ کہ ثابت بالبرہان ہے کہ علاقہ مصحح لدخول الفا تعبیر عن الترتب ہے یعنی وجد المرتب علیہ فوجد المرتب چونکہ مترتب اثر وظل ہوتا ہے مترتب علیہ کا لہذا اس سے متخلف نہیں ہو سکتا اور یہی معنی ہے احتیاج کا جو مفہوم تھا لولاہ لامتنع کا تو جیسے محتاج اثر وظل ہوتا ہے محتاج الیہ کا ایسے ہی مترتب اثر وظل ہے مترتب علیہ کا فثبت ان الترتب و الاحتیاج امران متلازمان اور یہ دو تو مستلزم ہیں اس امر کو کہ حصول موقوف بدون الموقوف علیہ ممتنع ہے لہذا علاقہ مصحح لدخول الفا بالحقیقۃ ہر ایک مخصوص علۃ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ قدر مشترک بین العلتین کے ساتھ ہے جیسے علاقہ احتیاج بمعنی لولاہ لامتنع اسی کے ساتھ تھا لہذا توقف کے معنی میں اگر چہ تصرف کر بھی لیا جائے تو پھر بھی ہماری دلیل تام ہے اور ممکن ہے کہ قائل کے ساتھ لزوم مصادرۃ کی طرف اشارہ ہو کیونکہ تصرف فی معنی التوقف تعدد علل کے جواز پر موقوف تھا تو جب ہم نے تعدد علل کو دلیل کے ساتھ باطل کر دیا تو آپ نے پھر تعدد علل کو جائز قرار دینے کے لئے تصرف فی معنی التوقف کا سہارا لیا تو جواز تعدد موقوف ہوا۔ علی التصرف فی معنی التوقف حالانکہ یہی تصرف موقوف اور مبنی تھا علی جواز التعدد ھل ھذا الا دور و مصادرۃ

besturdubooks.wordpress.com

قولہ فالصواب فی الجواب جب شارح نے بداہۃ ونظریۃ کا صفۃ للعلم ہونا باطل کر دیا۔ جس پر مصنف کا جواب اول مبنی تھا اور تصرف فی معنی التوقف کو بھی باطل کیا جس پر مصنف کا جواب ثانی مبنی تھا۔ تو ثابت ہوا کہ بداہۃ ونظریۃ صفۃ معلوم ہے اور نظری کی تعریف مایتوقف علی النظر میں توقف بمعنی لولاہ لاتنع ہے تو اب اصل اعتراض مستحکم ہو جائے گا کہ بہت سے معلومات نظریۃ صاحب قوۃ قدسیہ کو بلا نظر بل بالحدس حاصل ہوتے ہیں حالانکہ ان کا متوقف علی النظر ہونا اس کو مستلزم تھا کہ بدون النظر ان کا حصول ناممکن ہوتا فما معنی التوقف فاجاب بقولہ فالصواب فی الجواب یعنی جواب صحیح یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظری کی تعریف مایتوقف حصولہ علی النظر میں حصول سے مطلق الحصول مراد ہے اور بدیہی کی تعریف مالا یتوقف حصولہ علی النظر میں الحصول المطلق مراد ہے مطلق الحصول سے مطلق الشئی بترکیب اضافی کا درجہ مراد ہے جو مہلہ قدمائیہ کا موضوع بنتا ہے اور یہ درجہ متحقق بتحقق فرد ما اور منتفی بانتفاء فرد ما ہوتا ہے اور اس کی طرف احکام عمومی واحکام خصوصی دونوں راجع ہو سکتے ہیں بخلاف الحصول المطلق کے یہ بترکیب توصیفی ہے یہ الشئی المطلق کا درجہ ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتا ہے یہ اگرچہ موجود تو بوجود فرد ما ہو سکتا ہے لیکن منتفی بانتفاء فرد ما نہیں ہوتا بلکہ بانتفاء جمیع الافراد منتفی ہوتا ہے کیونکہ یہ درجہ من حیث العموم ہوتا ہے ایک فرد کے انتفاء سے درجہ عموم منتفی نہیں ہو سکتا اب چونکہ نظری کی تعریف میں مطلق الحصول مراد ہے لہٰذا اس کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ اس کے افراد حصول میں سے کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو اس کا مآل موجبہ جزئیہ کی طرف ہوگا یعنی مایتوقف بعضٌ من افراد حصولہ علی النظر اور بدیہی کی تعریف مالا یتوقف حصولہ میں الحصول المطلق مراد ہے اور مآخوذ بھی سلباً وعدماً ہے جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اس کے افراد حصول میں سے کوئی ایک فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو بلکہ اس کا ہر ایک ایک فرد حصول خواہ یہ حصول للعاقل ہو او لغیر العاقل خواہ للبالغ ہو یا للصبی أو للذکی او للغبی خواہ للبلید ہو یا للفطین کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر نہ ہو اس کا مآل سالبہ کلیہ کی طرف ہے۔ ای لا یتوقف فردٌ من افراد حصولہ علی النظر اب اگر صاحب قوۃ قدسیہ معلومات کو بلا نظر حاصل کرلے تو اس کے ساتھ ان کی بداہۃ ثابت نہیں ہو سکتی جب کہ فاقد قوۃ قدسیہ اسکو بلا نظر حاصل نہیں کر سکتا تو نظری ہی رہیگا بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہے جو کہ ایجاب جزئی کی طرف راجع تھا یعنی بعض افراد حصول ای البعض کان موقوف علی النظر ہو۔ فارتفع الاشکال واختر ھذا الجواب من غیر تصرف فی معنی التوقف ومن غیر قول بکون البداھۃ والنظریۃ صفۃ للعلم قولہ فی الحاشیۃ فالصواب فی الجواب المشہور الخ یعنی مشہور یہ ہے کہ بناء نظریۃ حرکۃ فکریہ اختیاریہ پر ہے دراصل

besturdubooks.wordpress.com

مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں اوّل من المطلوب الی المبادی یعنی مطلوب کے لئے معانی مخزونہ میں سے مبادی مناسبہ کی تلاش کرنی پڑتی ہے اسے حرکۃ اولیٰ کہا جاتا ہے پھر جب مبادی مناسبہ حاصل ہو جاتے ہیں تو ان مبادی کو ترتیب دے کر مطلوب تک پہنچنا ہوتا ہے یہ حرکت من المبادی الی المطلوب ہوتی ہے اسے حرکۃ ثانیہ کہا جاتا ہے مشہور یہ ہے کہ بناء نظریۃ دونوں حرکتیں ہیں یعنی نظری وہ ہوگا جس کے اندر دونوں حرکتین کلتیھما متحقق ہوں او الحرکۃ الاولیٰ بعض حضرات کے نزدیک بناء نظریۃ صرف حرکۃ اولیٰ پر ہے اب حدس جو بدیہی کی قسم ہے اور نظری کا مقابل قول اول کے لحاظ سے اس کی تعریف یہ کیجاتی ہے مجموع الانتقالین الدفعیین یعنی حرکۃ تدریجیہ بالکل نہ ہو بلکہ ہر دو انتقال دفعی ہوں تو اس نظری اور حدس کے درمیان تقابل نفی واثبات کا ہوگا یعنی جن حرکتین کا اثبات نظری میں تھا ان ہی کا انتفا حدس میں معتبر رہا اور دوسرے قول کے لحاظ سے حدس کی تعریف یہ ہوگی کہ صرف انتقال ثانی دفعی ہو اسوقت میں حدس کا تقابل نظری کے ساتھ نفی واثبات کا نہیں ہوگا کیونکہ نظری کے اندر حرکۃ اولیٰ کا اثبات تھا۔ حدس کے اندر اس کی نفی نہیں کیگئی بلکہ حرکۃ ثانیہ کی نفی کی گئی ہے لہٰذا تقابل صعودی وہبوطی ہوگا۔ جیسے صاعد وہابط میں تقابل اور تخالف فی المسافۃ تو نہیں ہوتا لیکن تقابل فی الجہۃ ہوتا ہے ایسا ہی تقابل ہوگا نظری اور حدس میں کہ نظری کے اندر حرکۃ اولیٰ بوجہ من المعلول الی العلۃ ہونے کے جو صاعدہ ہے وہی معتبر ہے اور حدس کے اندر حرکۃ ثانیہ بوجہ من المبادی ای العلل الی المطلوب المعلول ہونے کے جو کہ ہابطہ ہے اسی کا انتفا معتبر ہوا یہی وجہ ہے کہ حدسیات کے اندر مبادی متحقق ہونے کے باوجود انتفاء حرکۃ ثانیہ کیوجہ سے بدیہی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ حق بات اس کے خلاف ہے جس کو والحق ان مناط سے بیان کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مناط نظریۃ واسطہ فی العلم کے متحقق ہونے پر ہے اور وہ واسطہ مطالب تصوریہ میں معرف حقیقی ہے اور مطالب تصدیقیہ میں حجۃ خواہ حرکت موجود ہو یا نہ ہو یعنی حرکت تدریجیہ ہو یا حرکۃ نہ ہو بلکہ انتقال دفعی ہو۔ جیسے بھی ہو یہ مطالب نظریہ قرار پائیں گے کیونکہ جب ان کے لئے مبادی موجود ہیں تو یہ واسطہ فی نفس العلم قرار پائیں گے اور مطلوب مجہول کی ابتدائی تحصیل کا افادہ کریں گے۔ لہٰذا یہ نظری قرار پائیں گے بخلاف تنبیہ کے کہ وہ واسطہ ابتدائی حصول کا نہیں ہوتی بلکہ حصول ثانی کا کام دیتی ہے یعنی توجہ والتفات الی المطلوب کا فائدہ دیتی ہے تنبیہ چونکہ واسطہ فی الالتفات ہے لہٰذا منافی بداہۃ نہیں ہے البتہ بدیہی میں واسطہ فی العلم نہیں ہوسکتا کیونکہ واسطہ فی العلم مستلزم نظریۃ ہے لہٰذا جب مبادی متحقق فی نفس الامر ہوں گے یہ نظری ہوگا۔ اور حصول بالحدس منافی نظریۃ نہیں ہے۔ فان قیل حاصل اعتراض یہ کہ ایک چیز اپنے حصول کے لئے مبادی فی نفس الامر

besturdubooks.wordpress.com

رکھتی ہے اور اس کے باوجود تمام افراد حصول بالحدس ہیں یعنی ہر شخص اس کو بالحدس حاصل کرتا ہے کیونکہ ہر فرد انسان کے لئے قوۃ قدسیہ کا حاصل ہونا ممکن ہے لہذا اس صورت میں ہر شخص اس کو حدس کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے تو اس صورت میں واسطہ فی العلم یعنی مبادیات کے موجود ہونے کے باوجود کوئی فرد حصول موقوف علی النظر نہ ہوا۔ اور توقف بالکلیہ منتفی ہو گیا تو اب یہ کیسے نظری قرار پا سکتا ہے جبکہ کوئی ایک فرد حصول بھی موقوف علی النظر نہیں لہذا آپ کا تحقق مبادی کو جو کہ واسطہ فی العلم ہیں مناط نظریۃ قرار دینا غلط ہوا فیقال لو سلم سے پہلے تو جواب عدم تسلیمی کی طرف اشارہ کیا کہ ہم ہر فرد انسان کے لئے حصول قوۃ قدسیہ کا امکان تسلیم نہیں کرتے کیونکہ قوۃ قدسیہ کا حصول مخصوص خصوصیات پر موقوف ہے جس کا حصول ہر فرد انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب ثانی یہ ہے فلما کان المعتبر الخ پس چونکہ بدیہی کے اندر سلب کلی معتبر ہے یعنی جمیع افراد حصول خواہ یہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ ان میں سے کوئی ایک فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو کیونکہ بدیہی کے اندر واسطہ فی العلم سرے سے ہوتا نہیں ہے اس لئے کوئی فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہیں ہو سکتا لہذا علی سبیل التقابل نظری میں ایجاب جزی معتبر ہو گا۔ یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اگر قوۃ قدسیہ افراد محققہ کے لئے حاصل ہو تو پھر ہم ایسا فرد مقدر اور فرض کریں گے جسے قوۃ قدسیہ حاصل نہیں ہے بلکہ وہ فاقد ہے تو اس فاقد من حیث ہو فاقد کے لئے حصول موقوف علی النظر ہو گا۔

لہذا نظریہ کے لئے یہی کچھ کافی ہے لہذا آپ کا اعتراض واقع نہیں ہو گا قولہ فی الشرح لا یقال علی ھذا لا یتم استدلال القوم حاصل اشکال یہ ہے کہ اس صورۃ میں یعنی جب کہ نظری کے اندر مطلق الحصول کا توقف علی النظر معتبر ہے اور ایک چیز حدس کے ساتھ حاصل ہو جانے کے باوجود آپ کے نزدیک بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے۔ بناء علی تحقق المبادی فی نفس الامر تو قوم نے نظریۃ کل کو باطل کرنے کے لئے جو لزوم دور و تسلسل کے ساتھ استدلال کیا ہے وہ ناتمام ہو جاتا ہے کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہیں اور سلسلہ اکتساب نظری پہ پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے جو نظری ہونے کے باوجود حاصل بالحدس ہے تو سلسلہ اکتساب لا الی نہایۃ بھی نہیں جائے گا کہ تسلسل لازم آئے اور نہ ماقبل کی طرف لوٹتا ہے کہ دور لازم آئے لہذا ابطال نظریۃ کل نہیں ہو سکتا لانا نقول سے دو جواب دیئے اوّل یہ کہ ھذا لیس الزاما علینا فان ھذا الجدال لا یتم عندنا یعنی یہ برہان جدلی ہے جو مقدمات مسلمہ عند القوم پر مبنی ہے جب اس کے مقدمات ہمارے نزدیک مسلم ہی نہیں ہیں لہذا یہ جدل میرے نزدیک ناتمام ہے اور یہ الزام ہمارے اوپر

besturdubooks.wordpress.com

نہیں لگایا جاسکتا کیونکہ ہم اس جدل کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ ولو فرض اتمامہ سے دوسرا جواب دیا یعنی چونکہ قوم کے نزدیک یہ برہان تام ہے اور قوم ہمیشہ سے اسے پیش کرتی آرہی ہے تو پھر اس کی تتمیمہ بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیہ ہے یعنی فاقد قوۃ قدسیہ چونکہ فاقد ہے اس لئے وہ نظری کو بلا نظر و فکر صرف حدس کے ساتھ حاصل نہیں کرسکتا اس لئے فاقد کا سلسلۂ اکتساب مستلزم دور یا تسلسل مزدہ ہوجائے گا، لہذا یہ برہان تام ہو جائے گا۔ پہلا جواب مبنی علی تحقیق القاضی ہے اور دوسرا جواب علی تحقیق القوم لہذا قوم کی طرف سے جواب ہوگیا۔ فلا یرد الاعتراض علی القاضی بان الکلام کان مع القوم فلابد للمجیب ان یجیب من قبلهم ولا مساغ له ان یجدد اصطلاحًا من تلقاء نفسه فان قیل فحینئذٍ ما وجه ابطال نظریة الکل عند المجیب فانها باطلة بالاتفاق قلنا ابطالها عنده بدعوی البداهة بانا نعلم بداهةً ان بعض الاشیاء معلومة لنا بالضرورة

قوله فان الدور مستلزم للتسلسل مصنف نے نظریۂ کل کو باطل قرار دیتے ہوئے کہا۔ والالدار یعنی اگر کل تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو پھر سلسلۂ اکتساب میں دور لازم آئے گا یا تسلسل کیونکہ جب تمام تصورات اور اسی طرح تمام تصدیقات نظری ہوتے تو پھر سلسلۂ اکتساب میں ایک نظری دوسرے نظری سے حاصل ہوگا پھر دوسرے نظری کا اکتساب اما ان یعود الی الاول تو دور مصرح لازم آئے گا یا دوسرے نظری کا اکتساب تیسرے سے ہوگا اسی طرح سلسلۂ اکتساب جاتے جاتے کہیں بھی عود الی الاول کرے تو دور مضمر لازم آئے گا اگر الی نہایہ چلا جائے تسلسل لازم آئے گا۔ دور اور تسلسل دونو باطل ہیں بطلان تسلسل کے دلائل آگے آجائیں گے۔ اور بطلان دور کے لئے دلیل پیش فرماتے ہوئے کہا۔ فیلزم تقدم الشئی علی نفسه بمرتبتین یعنی دور کے اندر ایک چیز اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہو جاتی ہے کیونکہ دور کا معنی ہے توقف الشئی علی ما یتوقف هو علی ذلک الشئی اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو مثلاً آ موقوف علی ب ہو اور ب موقوف علی آ تو یہ دور مصرح اگر بدرجتین فصاعدًا ہو مثلاً آ موقوف علی ب اور ب موقوف علی ج اور ج موقوف علی آ تو دور مضمر ہوگا اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو جیسے دور مصرح میں تھا تو تقدم الشئی علی نفسه بمرتبتین لازم آتا ہے کیونکہ آ جب موقوف علی ب تھا تو ب ایک درجہ سابق ہوگا آ سے پھر جب ب موقوف علی آ ہوا تو آ اپنے سابق سے ایک درجہ سابق ہوگیا تو آ اگر اپنے سابق کی جگہ پہنچا تو اپنے آپ سے ایک مرتبہ مقدم ہوتا جب اپنے سابق سے بھی سابق ہوگیا تو اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہوگیا۔ حالانکہ

besturdubooks.wordpress.com

تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبۃ واحدۃ بھی بداہۃً باطل ہے تو تقدم بمرتبتین بطریق اولی باطل ہو گا، اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ تقدم الشئ علی نفسہ اسی کا نام دور ہے تو ابطال الدور ببطلان تقدم الشئ علی نفسہ مصادرۃ علی المطلوب ہے لہذا آپ کی دلیل مشتمل علی المصادرۃ ہونے کیوجہ سے ناقابل قبول ہے اور اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ دور تقدم الشئ علی نفسہ کا نام نہیں ہے بلکہ دور توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ کو کہتے ہیں اور تقدم الشئ علی نفسہ اس کا لازم ہے لہذا یہ ابطال الدور ببطلان لازمہ ہو گا جس میں کوئی مصادرۃ نہیں ہے مصنف نے اس سے ترقی کرتے ہوئے کہا۔ بل بمراتب غیر متناھیۃ تو مصنف نے اوّلاً بمرتبتین کہہ کر ادنی ما یلزم من الدور کو پیش کیا، پھر ترقی کرتے ہوئے اعلی ما یلزم من الدور کو بل بمراتب غیر متناھیۃ سے پیش کر دیا۔ اور وسطانی درجات جو دور مضمر کے لوازمات ہیں ان کو بناءً علی الایجاز و الاعتماد علی القرائن الذکیہ ترک کر دیا فلا یرد ما قیل ان عبارۃ المصنف لیست علی ما ینبغی اذ الدور لا ینحصر فی المصرح الذی یلزم منہ تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین فقط فیجب ان یقال فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ بمرتبتین او بمراتب لانہ قد عرفت انہ ترک الاوساط للایجاز والاعتماد فلا یجب ذکرھا مصنف نے بل بمراتب غیر متناھیہ کے ساتھ ابطال دور کے لئے تنبیہ آخر پیش فرما دی۔ اور اس کے لئے کہ دور تقدم الشئ علی نفسہ بمراتب غیر متناھیۃ کو مستلزم ہے دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا

فان الدور مستلزم للتسلسل بیانہ ان آ مثلاً یعنی بصورت دور جب آ موقوف علی ب ہوا اور ب علی آ تو آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہو جائے گا، کیونکہ موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی موقوف علیہ ہو جاتا ہے تو اسی کو قاضی نے پیش کرتے ہوئے کہا کان نفس آ من حیث انہ موقوف علیہ لب موقوف علیہ لا تو اس صورت میں آ موقوف ہوا اور نفس آ موقوف علیہ وھہنا مقدمتان صادقتان متحققتان فی الواقع الاولی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف والثانیۃ ان نفس الشئ بعینہ ذلک الشئ یعنی موقوف مغائر ہوتا ہے موقوف علیہ کا لہذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہوں گی اور نفس شئی بعینہ خود وہی شئی ہوتی ہے۔ ان میں تغایر قطعاً نہیں ہوتا۔ لہذا جو حکم شئی کا ہو گا، وہی حکم نفس شئی کا ہو گا۔ اور چونکہ یہ دونو مقدمات نفس الامر میں متحقق اور صادق ہیں لہذا اگر دور نفس الامر میں متحقق ہو تو وہ ان مقدمتین کے ساتھ مجتمع فی نفس الامر ہو گا لہذا ان دونو مقدمات کی اعانت سے دور مستلزم تسلسل ہو جائے گا۔ وہ یوں کہ

besturdubooks.wordpress.com

جب آ بواسطہ ب اپنے نفس پر موقوف ہوا تو آ موقوف اور نفس آ موقوف علیہ ہو جائے گا بحکم مقدمہ اولیٰ آ اور نفس آ امرین متغایرین ہوں گے پھر بمقدمہ ثانیہ آ بعینہ نفس آ ہے لہذا جو حکم آ کا تھا وہی نفس آ کا ہوگا تو جیسے آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف تھا اسی طرح نفس آ بھی بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا تو اب نفس آ موقوف اور نفس نفس آ موقوف علیہ ہوگا، تو یہاں تک تین امور متحقق ہوگئے ایک آ اور دوسرا نفس آ تیسرا نفس نفس آ پھر باعانت مقدمہ اولیٰ نفس آ اور نفس نفس آ ایک دوسرے کے متغایر ہوں گے اور بمقدمہ ثانیہ نفس آ بعینہ نفس نفس آ ہوگا اور دونوں کا حکم ایک ہوگا تو جیسے نفس آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف تھا اور اسی طرح نفس نفس آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔ تو اب نفس نفس آ موقوف اور نفس نفس نفس آ موقوف علیہ ہوگا تو یہاں تک امور اربعہ متحقق ہوگئے ایک آ دوسرا نفس آ تیسرا نفس نفس آ چوتھا نفس نفس نفس آ اور اسی طرح باعانت مقدمتین مذکورتین یہ سلسلہ نفوس در نفوس لاالی نہایۃ چلا جائے گا، اور یہی تسلسل ہے قول القاضی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف تصریح بالمقدمۃ الاولیٰ فکان آ غیر نفس آ تفریع علی المقدمۃ الاولیٰ وقولہ نفس الشئی بعینہ ذلک الشئی تصریح بالمقدمۃ الثانیہ فکان نفس آ موقوفا علی ب تفریع علی المقدمۃ الثانیہ یعنی جب نفس آ موقوف علی ب ہوا تو بصورت دور پھر ب موقوف علی نفس آ ہوگا۔ تو بواسطہ ب کے نفس آ اپنے نفس پر موقوف ہو جائے گا کما مر قولہ وھکذا فی ب بان یقال ان ب اذا کان موقوفا علی آ و آ علی ب فیلزم ان یکون ب موقوفا علی نفس ب بواسطۃ آ فیکون ب ونفس ب امرین متغائرین بحکم المقدمۃ الاولیٰ ثم ان ب ونفس ب متحدان بحکم المقدمۃ الثانیہ فکما توقف ب علی نفسہ کذلک یتوقف نفسہ علی نفس نفسہ ھلم جرا لا الی نہایۃ قولہ ولیس المطلوب ھھنا لزوم التسلسل المحال الخ جواب ہے اس سوال کا کہ یہ نفوس در نفوس امور اعتباریہ ہیں جو نفس واحدہ کو اعتبارات کثیرہ لگانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور امور اعتباریہ میں تسلسل مستحیل نہیں ہوتا فلزوم ہذا التسلسل لیس بباطل فلا فائدۃ فی ہذا اللزوم اور اگر بالفرض تسلسل مستحیل کا لزوم تسلیم کر لیا جاوے تو بطلان تسلسل بنسبت بطلان دور کے اخفیٰ ہے اور استدلال بالاخفیٰ علی الاجلیٰ والاوضح غیر صحیح فلا فائدۃ ایضاً فی ذکرہ حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود تسلسل مستحیل کا لزوم پیش کرنا نہیں ہے بلکہ یہ واضح کرنا ہے کہ ایک چیز بصورت دور اپنے نفس پر بمراتب غیر متناہیہ مقدم ہو جاتی ہے اگرچہ اعتباریہ ہی سہی لہذا

besturdubooks.wordpress.com

ایراد جو قبل از تسلیم ہے ساقط ہو جائے گا۔ اور ایسا تقدم یعنی بمراتب غیر متناہیہ علی نفسہ فی حد ذاتہ باطل ہے مع قطع النظر عن استحالۃ الدور والتسلسل اور اس کا بطلان اجلی اور اوضح ہے۔ من بطلان التسلسل والدور لہذا یہ استدلال بالاخفی نہیں بلکہ بالاوضح ہے۔ تو ایراد بعد التسلیم ساقط ہو جائے گا قولہ وفیہ ان جہۃ توقف آ علی ب یعنی فی استلزام الدور التسلسل اشکال حاصل اشکال یہ کہ آ جس جہۃ سے موقوف علی ب ہے اگر بعینہ اسی جہۃ کے لحاظ سے ب کے لئے موقوف علیہ ہے یعنی آ کا موقوف علی ب ہونا اور موقوف علیہ لب ہونا اگر ایک ہی جہۃ سے ہو تو دور صحیح ہے لیکن تسلسل لازم نہیں آسکتا کیونکہ تسلسل کی مدار تغایر امور اور تعدد پر ہے والا فلا دور یعنی اگر جہۃ ایک نہیں ہے بلکہ متعدد اور متغائر ہیں یعنی آ جس جہت سے موقوف علی ب ہے اسی جہت سے موقوف علیہ برائے ب نہیں ہے بلکہ موقوف ہونے کی جہۃ الگ ہے اور موقوف علیہ ہونے کی الگ تو اس صورت میں دور متحقق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تحقق دور کے لیے جہۃ توقف کا ایک ہونا شرط ہے۔ والجواب انا لانعنی خلاصہ جواب یہ کہ جہات ذاہبہ لاالی نہایۃ سے مراد جہات متقدمہ علی التوقف نہیں ہیں جو علی تقدیر الاتحاد منافی تسلسل اور علی تقدیر التغایر منافی دور ہوں بلکہ یہ جہات متاخرہ عن التوقف ہیں لہذا ایسی جہات منافی دور نہیں ہیں اور مستلزم تسلسل بھی ہو سکتی ہیں۔ تفصیل اس جواب کی یہ ہے کہ وہ جہۃ جو ایک شئی کے موقوف یا موقوف علیہ بننے اور اس وصف توقف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے سبب وعلۃ بنے اور یہ وصف توقف اسی جہۃ پر متفرع اور مترتب ہو تو ایسی جہۃ کو متقدمہ کہا جاتا ہے جیسے تشکل صورۃ سبب بنتا ہے صورۃ کے موقوف علی الھیولی ہونے کے لئے اور صورۃ کی وصف موقوفیت متفرع اور مترتب ہے علی التشکل لہذا یہ تشکل جہۃ متقدمہ قرار پائے گی اور جہۃ متاخرہ وہ ہوتی ہے کہ ایک شئی متصف بوصف ہو جائے۔ اور وہ جہۃ اسی اتصاف بالوصف پر متفرع اور مترتب ہو تو اس جہۃ کو جہۃ متاخرہ کہا جاتا ہے۔ جیسے فیما نحن فیہ کہ دور متحقق ہو چکا ہے اور آ موقوف علی ب اور موقوف علیہ لب بجہۃ واحدہ ہو چکا ہے اب اس موقوف اور موقوف علیہ ہو جانے کے بعد مقدمہ مسلمہ کہ ان الموقوف علیہ غیر الموقوف کے لحاظ سے ان میں تغایر جہات پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر تسلسل جاری کیا گیا اور یہ جہات لاالی نہایۃ چلی گئی ہیں۔ یعنی جہۃ واحدہ کے لحاظ سے دور متحقق ہو چکا ہے۔ اور متحقق ہو جانے کے بعد ایک مقدمہ مسلمہ کے لحاظ سے بعد تحقق الدور تعدد جہات پیدا کیا گیا ہے لہذا یہ تعدد دور متحقق کے منافی نہیں ہے اور اجرائے تسلسل کے لئے معین اور مددگار

besturdubooks.wordpress.com

بھی ثابت ہوسکتا ہے۔ اسی چیز کو واضح کرتے ہوئے قاضی مبارک نے کہا بل نعنی بہا ای بالجہات الذاھبۃ الی عدام النہایۃ ان الدور یعنی دور تو متحقق ہو چکا ہے اور جو اس کے تحقق کے شرائط اور ضروریات تھے وہ سب مکمل ہیں اب دور متحقق ہو چکنے کے بعد ان الدور یستوجب ای یستلزم اعتبارات لامتناھیہ متغایرۃ یعنی دور اعتبارات لامتناہیہ متغایرہ بحسب المفہوم کو مستلزم ہے لیکن یہ اعتبارات اور جہات ہیں متاخرہ نہ کہ متقدم اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا۔ بحسب کون الموقوف موقوفاً علیہ وبالعکس چونکہ موقوف اور موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے دور میں جو شئی واحد موقوف اور موقوف علیہ تھی اعتبارات متغایرہ کو مستلزم ہوتی چلی گئی ہے اور یہ اعتبارات نفس الامر میں صرف متغایر بحسب المفہوم ہیں لابحسب المصداق چونکہ یہ اعتبارات لامتناہیہ جہات متاخرہ عن تحقق الدور ہیں لہذا لاتصادم الدور وتعین علی اجراء التسلسل ایضاً۔ یہ واضح رہے کہ اس جواب کی بنیاد صرف تقدم جہات اور تاخر جہات پر ہے اور اس کی بنیاد اتحاد بحسب المصداق والذات اور تغایر بحسب المفہوم والاعتبار پر نہیں ہے۔ کیونکہ تغایر بجہۃ متقدمۃ خواہ بحسب المفہوم والاعتبار ہو تحقق دور کے منافی ہے فمدار الجواب علی تقدم الجہات وتاخرھا کما فی شرح التجرید ولیس مدار الجواب علی ان ھذہ الجہات متحدۃ بحسب الذات ومتغائرۃ بحسب المفہوم اذا الاتحاد الذاتی والتغایر الاعتباری اذا کان مقدما علی کونہ موقوفاً وموقوفاً علیہ ینافی الدور قطعا فما قال صاحب المرزا ان الجواب باختیار مجموع الشقین العینیۃ والتغائر لکن من جہتین فالعینیۃ بحسب المصداق والتغایر بحسب المفہوم انتہی لیس بشیٔ لکنہ توھم من قول الشارح لابحسب المصداق والحال انہ بیان للواقع ولامدخل لہ فی الجواب قول المصنف او تسلسل عطف علی قولہ لدار یعنی لو کان جمیع کل واحد من التصور والتصدیق نظریا یلزم التسلسل وھو استحضار امور غیر متناھیۃ لان النظری یحصل عن غیرہ وھو ایضاً نظری فیحصل من غیرہ وھو ایضاً کذلک ھکذا یذھب السلسلۃ الی غیر النہایۃ وھو ای التسلسل باطل والمشہور ھہنا لابطالہ انہ لو حصل علم بطریق التسلسل لزم

besturdubooks.wordpress.com

استحضار امور غیر متناهیة وهو محال لان هذا الاستحضار یستدعی ازمنة غیر متناهیة وزمان الکسب متناہ وهذا بدیهی ان کان النفس حادثا وایضا ظاهر ان کان النفس قدیما لان النفس فی مرتبة العقل الهیولانی عار عن الامور کلها سواء کانت بدیهیات او نظریات فلا تحصل للکسب الا ازمنة متناهیة فتدبر اور مصنف نے ابطال تسلسل پر برہان تضعیف پیش کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے قوله لان عدد التضعیف مصنف نے اس عبارت میں برہان تضعیف پیش کر دیا ہے ویسے ابطال عدم تناہی پر بہت سے براہین پیش کئے جاتے ہیں۔ اور قاضی مبارک بھی متعدد دلائل کا تعرض کر رہا ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک زیادہ قابل اعتماد برہان تضعیف سمجھا جاتا ہے اس لئے ماتن نے اسی پہ اکتفا کیا اور اس برہان کی مدار مقدمات اربعہ پر رکھی جاتی ہے کما هو المشهور فی تقریر هذا البرهان

مقدمہ اولی ہر کثرة یعنی ہر قسم کے امور کثیرہ خواہ متناہیہ ہوں یا غیر متناہیہ معروض للعدد ہوتے ہیں یعنی عدد ہر کثرة کو عارض ہو سکتا ہے الثانیة ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یعنی ہر عدد دگنا ہونے کے قابل ہے کیونکہ عدد کو لاتقف عند حد تسلیم کیا جاتا ہے اگر سلسلہ عدد کسی مقام پر قابل زیادتی نہ رہے تو وہ اس کے لاتقف عند حد کے منافی ہے یہ دونوں مقدمات مصنف نے ترک کر دیئے ہیں، لشہرتہما علی الالسنة الثالثة عدد التضعیف ازید من الاصل ہوتا ہے یعنی جو عدد تضعیف سے حاصل ہوگا مثلاً آپ عدد عشرہ کو دگنا کرتے ہیں تو عشرون ہو جائے گا۔ تو عدد عشرون جو تضعیف سے حاصل ہوا ہے عدد اصل یعنی عشرہ سے زائد ہے الرابعة زیادة الزائد بعد انصرام احاد المزید علیه ظاہر ہوتی ہے یعنی جو عدد زائد ہوگا۔ اس کی زیادتی مزید علیہ کے افراد منصرم اور منقطع ہونے کے بعد نکلے گی مثلاً عشرون کی زیادتی عشرہ کے منقطع اور ختم ہونے کے بعد نکلتی ہے اسکی دلیل پیش کی فان المبداء لا یقبل یعنی مبداء کی جانب تو زیادتی نہیں ہو سکتی ورنہ مبداء مبداء نہیں رہے گا کیونکہ اس صورت میں مبدأ سے پہلے اور عدد واقع ہو جائے گا جس کو بطور زیادة رکھا گیا ہے تو مبداء مبداء نہ رہا اور بیچوں بیچ کے اوساط منتظم اور متوالیہ ہیں یعنی نظام وار اور لگاتار سلسلہ ہے کوئی اور عدد درمیان میں حائل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے زائد کی زیادتی اوساط میں بھی واقع نہیں ہو سکتی لہذا بعد از انقطاع احاد مزید علیہ کے ظاہر ہوگی اب بصورة نظریة کل سلسلۂ اکتساب میں تسلسل آتا ہے اور صورة تسلسل میں

besturdubooks.wordpress.com

امور معلومہ خواہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ غیر متناہی ہوں گے حسب مقدمہ اولی ان امور کو عدد عارض ہوگا اور حسب ضابطہ ثانیہ پھر یہ عدد قابل تضعیف ہوگا۔ اور حسب ضابطہ ثالثہ عدد تضعیف اصل سے زائد ہوگا۔ اور حسب ضابطہ رابعہ عدد تضعیف کی زیادتی عدد اصل جو کہ امور معلومہ متسلسلہ کو عارض ہوا تھا اس کے ختم ہونے کے بعد ظاہر ہوگی تو اس سے لازم آیا کہ یہ امور متسلسلہ متناہی ہوں گے ورنہ تو زیادتی جانب عدم تناہی میں لازم آئیگی۔ اور یہ باطل ہے لان الزیادۃ والنقصان من عوارض الکم من حیث التناھی حالانکہ آپ نے ان کو غیر متناہی فرض کیا تھا یہ خلاف مفروض لازم آیا جو کہ باطل ہے وتناھی العدد یستلزم تناھی المعدود یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اس سے تناہی اعداد لازم آتی ہے جو کہ عارض ہیں نہ کہ ان امور معلومہ تصوریہ اور تصدیقیہ کی جو معروض ہیں۔ تو جواب دیا کہ جب وہ عدد جو ان امور کو عارض ہوا تھا متناہی ہو چکا تو وہ امور معروضہ بھی متناہی قرار پائیں گے لان تناھی العدد یستلزم تناھی المعدود یہ ہے تقریر مشہور اس برہان تضعیف کی اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے جس کا جواب توضیحہ انہ اذا ارتفعت الاعداد سے دے دیا۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا مقدمہ ثانیہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہے اس لئے کہ تضعیف کا معنی ہے ضم العدد الی مثلہ اب آپ تضعیف خارجی مراد لیتے ہیں یا ذہنی نہ خارجی ہوسکتی ہے نہ ذہنی کیونکہ خارجی کا مفہوم تو یہ ہوگا کہ عدد کیطرف اسکی مثل خارج میں منضم کریں، حالانکہ عدد خود موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے اور نہ اس کی مثل کیونکہ یہ امور انتزاعیہ میں سے ہے اگر وجود خارجی کے اندر تعمیم کی جائے خواہ موجود بنفس خود ہو یا موجود باعتبار منشاء کے تاہم بھی تضعیف خارجی نہیں ہوسکتی لان العدد لیس بغیر المتناھی فی الخارج لا بنفسہ لانہ لیس من الموجودات الخارجیۃ ولا بمنشأہ لان منشاء انتزاعہ المعدودات وھی متناھیۃ فی الخارج اگر تضعیف ذہنی اور عقلی مراد لیجائے تو بھی درست نہیں ہے کیونکہ تضعیف عقلی اور ذہنی اس پر موقوف ہے کہ ذہن ان امور غیر متناہیہ کا تفصیلاً ادراک و ملاحظہ کرے حالانکہ یہ مستحیل ہے لان الادراک التفصیلی للامور الغیر المتناھیۃ یقتضی ازمنۃ غیر متناھیۃ وھی لیست حاصلۃ للنفس الناطقۃ لہذا غیر متناہی کے اندر کسی قسم کی تضعیف نہیں ہوسکتی لہذا آپ کا مقدمہ ثانیہ غلط ہے۔ الجواب تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر برہان تضعیف کی تقریر مشہور چھوڑ دی۔ تاکہ مقدمہ ثانیہ کی طرف احتیاج واقع ہی نہ ہو۔ شارح کی تقریر بصورۃ قیاس استثنائی ہے جس کا خلاصہ

besturdubooks.wordpress.com

یہ ہے کہ لو ارتفعت الاعداد الخ یعنی اگر سلسلہ اعداد لاالی نہایۃ پہنچ جائے تو لازم آتا ہے کہ اس جگہ ایک سلسلہ اثنینیات متحقق ہو جو سلسلہ وحدات کی طرح غیر متناہیہ ہوگا اور ماخوذ اسی سلسلہ وحدات سے ہوگا لیکن یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ وجہ ملازمۃ تو ظاہر ہے کہ جب سلسلہ اعداد غیر متناہی ہے تو اسی طرح اس سلسلہ میں اثنین اثنین ملاکر سلسلہ وحدات کے علاوہ اسی میں سے سلسلہ اثنینیات پیدا کیا جا سکتا ہے اور سلسلہ وحدات کی طرح سلسلہ اثنینیات بھی غیر متناہی ہے اور ظاہر ہے کہ سلسلہ اثنینیات کے احاد جو سلسلہ وحدات سے ماخوذ ہیں نصف ہوں گے اور سلسلہ وحدات کے احاد اس کا ضعف ہوں گے جیسے کہ سلسلہ وحدات بمقدار مائۃ ہو تو وہ یک صد افراد پر مشتمل ہوگا۔ اور اسی میں سلسلہ اثنینیات پیدا کر دیں یعنی دو دو کے مجموعہ کو فرد واحد قرار دیتے چلے جائیں تو اب یہ سلسلہ خمسین افراد پر مشتمل ہوگا۔ اور بطلان لازم پر باقی مقدمات سے کام لیں کہ عدد تضعیف عدد اصل سے زائد ہوتا ہے اور زیادتی زائد کی بعد انصرام احاد مزید علیہ کے نکلتی ہے تو سلسلہ اثنینیات منقطع ہوگا۔ تب سلسلہ وحدات کی زیادتی ظاہر ہوگی تو سلسلہ اثنینیات بوجہ انقطاع متناہی قرار پائے گا۔ اور وحدات بھی متناہی ہو جائیں گے۔ کیونکہ جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے وھذا خلف اور یہ خلف اسی تسلسل اور غیر متناہی سلسلہ سے پیش آیا جسکو نظریۂ کل مستلزم تھی لہذا نظریۂ کل کی شق باطل ہے قولہ فی الحاشیۃ زیادۃ الزائد الخ لا یقال یہ ایک سوال ہے جس کو لایقال کے ساتھ ظاہر کر دیا اور لانا نقول سے اس کا جواب دے دیا حاصل سوال یہ کہ سلسلہ وحدات کی زیادتی نفس احاد وافراد کے لحاظ سے سلسلہ اثنینیات کے منقطع ہونے کے بعد واقع نہیں ہے بلکہ سلسلہ اثنینیات کے اندر مبدا سے لے کر الی آخرہ کے بیچوں بیچ مندرج ہے جیسا کہ مائۃ وحدات کی زیادتی خمسین اثنینیات کے بیچوں بیچ مبدا سے لے کر منتہی تک مندرج ہے اسی طرح سلسلہ وحدات کی زیادتی سلسلہ اثنینیات میں من المبدا الی مالایتناہی کے اندر مندرج ہے کما ان زیادۃ الشھور علی السنین مع ان سلسلۃ کل منھا فی جانب الماضی غیر متناھیۃ عند الحکماء ولکن ھذہ الزیادۃ لیست فی جانب عدم التناھی بل ھی فی الوسط من المبدا الی مالایتناھی لہذا انقطاع سلسلہ واقع نہیں ہوگا حاصل جواب یہ کہ معترض نے زیادتی اور نقص نفس احاد وافراد کے پیش نظر اعتراض کیا ہے کہ زیادۃ مندرج فی الاوساط ہے حالانکہ ہم زیادتی اور نقص بطور ان اعداد کے کہہ رہے ہیں جو سلسلہ وحدات کے افراد کو اور سلسلہ اثنینیات کے افراد کو عارض ہوگا۔ اگر سلسلہ وحدات کے افراد کو مائۃ کا عدد عارض ہوتا ہے تو سلسلہ

besturdubooks.wordpress.com

اثنینیات کے افراد کو لامحالہ عدد تحسین عارض ہوگا۔ ہم ان عددین عارضین میں کہتے ہیں کہ زیادتی زائد بعد از انصرام احاد مزید علیہ کے نکلے گی۔ کیونکہ مبداء اور اوساط اس زیادتی کو قبول نہیں کر سکتے کما مر باقی رہا یہ سوال کہ یہ سلسلتین مفروضتین تو خود اعداد کے ہیں پھر انکو عدد کیسے عارض ہوگا۔ جو آپ عدد عارض کے اندر زیادتی و نقص کو ملحوظ کر رہے ہیں جواب دیا کہ العدد والواحدۃ مما یتکرر نوعہ یعنی عدد اور وحدۃ متکرر بالنوع ہیں یعنی جس طرح یہ اور امور کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح یہ خود اپنے آپ کو بھی عارض ہوتے ہیں جیسے ایک چیز واحد کہلاتی ہے اسی طرح خود واحد بھی واحد کہلاتا ہے اور اسکو وحدۃ عارض ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ اثنینیات میں ہر اثنین مجموعی لحاظ سے واحد کہلائے گا۔ اسی طرح وہ عدد جو احاد وحدات کو عارض ہوگا۔ وہ اس عدد کا ضعف قرار پائے گا۔ جو احاد اثنینیات کو عارض ہوگا

فاستعن بالمقدمات الباقیۃ قال فی الحاشیۃ لاشک ان الامور الغیر المتناہیۃ
قاضی نے مصنف کا یہ ملہیہ دو اغراض کے تحت نقل کیا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دیا کہ عام طور پر ابطال تسلسل میں برہان تطبیق پیش کیا جاتا ہے مصنف نے اس کو چھوڑ کر برہان تضعیف کیوں اختیار کیا اس کا جواب دیا کہ برہان تطبیق کے اندر امور متسلسلہ میں ترتیب شرط ہے اور برہان تضعیف میں ترتیب شرط نہیں ہے لہذا یہ ہر قسم کے امور میں جاری ہو سکتا ہے خواہ وہ مترتب ہوں یا بلا ترتیب مجتمع فی الوجود ہوں یا متعاقباً موجود ہوں اور اس قسم کا عمومی فائدہ برہان تطبیق سے حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے برہان تضعیف کو اختیار کیا غرض ثانی یہ اسی اعتراض سابق کا جواب دینا مطلوب ہے جو کہ مقدمۃ ثانیہ پر وارد کیا گیا تھا کہ غیر متناہی کی تضعیف قابل تسلیم نہیں تو اس کا جواب از لسان مصنف نقل کر رہے ہیں ولو تضعیفا عقلیا اجمالیا یعنی تضعیف سے مراد تضعیف عقلی اور اجمالی ہے تفصیلی جو کہ محال ہے اور ہماری مراد اجمالی ہے جو کہ محال نہیں ہے۔
کیونکہ اس کے اندر امور غیر متناہیہ کا لحاظ صرف اجمالی ہوتا ہے یعنی بحیثیت مجموع من حیث المجموع بان لایشذ منہا شئی فلا یحتاج الی لحاظ کل فرد علی الانفراد و التفصیل والمحال ہذا لاذاک قولہ فی الحاشیۃ ویمکن ان یقال اذ ضممنا الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ تضعیف عقلی عبارۃ ہے عن فرض ضعف الشئی تو امکان تضعیف عقلی کا معنی ہوا۔ امکان فرض ضعف الشئی اس سے امکان مفروض فی نفس الامر لازم نہیں آتا۔ لہذا آپ کا برہان ناتمام ہے جواب دیا کہ ضعفنا سے مراد ضممنا ہے یعنی تضعیف سے مراد یہ ہے کہ آپ عدد اصل کے ساتھ کچھ اور امور ملالیں خواہ وہ متناہی ہی کیوں نہ ہوں۔ اب اس منضم اور منضم الیہ کو مجموعہ عارض ہوگا وہ اس عدد

besturdubooks.wordpress.com

اصل سے یعنی ان امور سے جو قبل از انضمام تھے زائد ہوگا۔ فاجر سائر المقدمات وتمم البرهان اور مصنف کی مراد تضعیف عقلی اور اجمالی سے یہی کچھ مراد ہے باقی رہا اس کو عقلی اور اجمالی کہنا تو عقلی اس وجہ سے کہا کہ ان دونوں احاد وافراد کا وجود محقق فی الخارج شرط نہیں ہے بلکہ تقدیرا اور فرض کرلینا کافی ہے ۔ اور اجمال سے مراد ہوگا عدم تعیین الامور المنضمۃ یعنی امور منضمہ کی کوئی تعیین نہیں کہ وہ اتنا ہوں بلکہ علی سبیل الاجمال کچھ ہوں تو تمام دلیل کے لئے کافی ہیں اور اس کے اندر کسی قسم کے تکلفات کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا قولہ ومن ههنا يقترح یعنی مصنف کے منہیہ سے معلوم ہوا کہ یہ برہان تضعیف ہر قسم کے امور غیر متناہیہ مطلقا میں جاری ہوسکتا ہے یعنی اس کے اندر ان امور کا مرتب ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ تطبیق میں شرط ہے بلکہ صرف عروض عدد اور اس کی تضعیف ہی کافی ہے البتہ اس منہیہ مصنف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کا وجود ہونا شرط ہے البتہ وجود میں تعمیم ہے خواہ وہ موجود بنفسہ خود ہوں ، یا موجود بوجود منشأ انتزاع ہوں اور معدومات میں یہ برہان جاری نہیں ہوگا ۔ اور یہ مصنف کی تعمیم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے مصنف نے تعمیم کرتے ہوئے کہا سواء كانت مرتبة اسکے بالمقابل اولا کہا معلوم ہوا کہ ترتیب شرط ضروری نہیں ہے اور دوسری تعمیم مجتمعة فی الوجود او متعاقبة یعنی وجود میں اجتماع ہو یا تعاقب اور یوں نہیں کہا کہ موجود ہوں یا نہ تو معلوم ہوا کہ وجود تو شرط ہے البتہ ان کے اندر اجتماع شرط نہیں ہے تعاقب فی الوجود ہو تو بھی برہان جاری ہوگا ۔ درحقیقت قاضی مبارک اس اقتراح سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ تمہارا برہان تضعیف حوادث متسلسلہ مستقبلہ میں بجمیع مقدماتہ جاری ہے ۔ حالانکہ امور مستقبلہ باتفاق من الحکماء والمتکلمین غیر متناہی ہیں اور انکی عدم تناہی کو کوئی بھی باطل قرار نہیں دیتا ۔ حکماء اس لئے کہ ابدیۃ دار دنیا کے قائل ہیں ۔ اس کے فنا ہونے کے قائل نہیں ہیں متکلمین اس لئے کہ دار دنیا کے ختم ہونے کے بعد پھر امور آخرۃ میں تو سلسلہ کہیں بھی ختم نہیں ہوگا ، بہر حال امور مستقبلہ کی عدم تناہی باطل نہیں ہے ۔ حالانکہ آپ کا برہان تضعیف جاری ہوسکتا ہے ۔ اور مدلول متخلف رہے گا اس کا جواب دیا کہ یہ برہان امور غیر متناہیہ مطلقہ میں جاری ہوتا ہے خواہ وہ مرتبہ ہوں یا غیر مرتبہ اور مجتمعہ فی الوجود ہوں یا متعاقبہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدود و بشرطیکہ وہ موجود فی نفس الامر ہوں ۔ یعنی خارج من القوۃ الی الفعل ہو چکے ہوں ۔ سواء كان وجودها هذا على سبيل الاجتماع او على التعاقب تو امور مستقبلہ کے اندر یہ شرط وجود پوری نہیں ہوتی کیونکہ انکا خروج من القوۃ الی الفعل نہیں ہوا ہاں البتہ اس برہان کے ساتھ عدم تناہی فی جانب الماضی باطل کیجا سکتی ہے ۔ کیونکہ اگر یہ کائنات ازلی

besturdubooks.wordpress.com

اور غیر مسبوق بالعدم ہو تو پھر امور غیر متناہیہ ماضویہ خارج من القوۃ الی الفعل ہو چکے ہیں شرط وجود پوری ہے۔ لہذا انکی عدم تناہی باطل کیجا سکتی ہے۔ قولہ کما فی الاجزاء المقدار یۃ للابعاد الغیر المتناہیۃ فی المقدار یہ ان امور غیر متناہیہ کی مثال دی جو موجود بنفس خود نہیں بلکہ موجود بمنشا انتزاع ہیں یہ وہی اجزائے تحلیلیہ مقداریہ ہیں جو کہ ابعاد غیر متناہیہ فی المقدار کے اندر نکالی جائیں یہ اجزا چونکہ غیر متناہی تعداد میں موجود بوجود منشاء الانتزاع ہیں اس لئے ان کے اندر برہان جاری ہو کر ان کی عدم تناہی کو باطل کر دیگا۔ الابعاد الغیر المتناہیۃ فی المقدار بعض حضرات کے نزدیک الغیر المتناہیۃ کے ساتھ توصیف وتقیید للابعاد صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اجراء برہان کے لئے وجود منشا کافی ہے تو حکما کے نزدیک چونکہ جزلا تیجزی باطل ہے۔ تو ابعاد متناہیہ میں بھی اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی مقدار میں موجود بوجود المنشا ہیں لہذا برہان جاری ہو جانا چاہیئے۔ تو ابعاد کو غیر متناہیہ کی تقیید صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلمین کا مذہب اختیار کریں تو بھی یہ قید صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اجزائے مقداریہ کی عدم تناہی علی الاطلاق باطل ہے۔ ابعاد کے متناہی یا غیر متناہی ہونے کی تفصیل وہ بھی نہیں کرتے بلکہ علی الاطلاق باطل قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک بھی یہ قید صحیح نہیں ہے اس لئے یہ تاویل کی جائے کہ الغیر المتناہیہ کو صفۃ للاجزا قرار دیا جائے اور صفۃ برائے ابعاد نہ بنائی جائے اور لفظ مقدار سے مراد عدد ہو نہ مقداریۃ وکمیۃ یؤول بجعل لفظ الغیر المتناہیۃ صفۃً للاجزاء لا صفۃً للابعاد وقولہ فی المقدار یکون مرادہ فی العدد لا فی المقداریۃ والکمیۃ المتصلۃ اور بعض حضرات کے نزدیک یہ لفظ صفۃ ابعاد ہے۔ کیونکہ اجرائے برہان کے لئے امور غیر متناہیہ کا وجود شرط قرار دیا گیا ہے خواہ وہ امور موجود بوجود نفسہا ہوں یا بوجود منشئہا اور اس وجود سے مراد خروج من القوۃ الی الفعل ہے اب اگر منشا خود متناہی المقدار ہو تو اس سے اجزائے تحلیلیہ مقداریہ کا خروج من القوۃ الی الفعل غیر متناہیۃ التعداد ممکن ہی نہیں ہے۔ کما ھو مسلم عند الحکماء البتہ اگر جسم یا بعد غیر متناہی المقدار ہو تو اس کے اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی تعداد میں خارج من القوۃ الی الفعل ہو سکتی ہیں اور اجرائے برہان کی شرط اسی میں پوری ہو سکتی ہے نہ متناہی المقدار میں فتفکر وتدبر بان بداھۃ العقل یحکم بان فی الجسم الغیر المتناھی یمکن وجود اجزاءٍ غیر متناھیۃ بالفعل فیمکن للعقل ان یفرض فیہ اجزاءً غیر متناھیۃ فیعرض لہا العدد ویضعف الی آخر المقدمات لاجراء البرھان بخلاف الجسم المتناھی

besturdubooks.wordpress.com

المقدار اذا لا یمکن فیہ وجود الاجزاء الغیر المتناهیة الخارجة من القوة الی الفعل فلا یمکن فیہ اجراء البرهان هکذا فی غلام یحیی علی الرسالة القطبیة قولہ لا یجری فی مراتب الاعداد الخ
یہ اسی شرط وجود پر تفریع ہے کہ یہ برہان مراتب اعداد میں جاری نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس برہان کے ساتھ اعداد کی عدم تناہی باطل نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ سلسلہ اعداد بصورت غیر متناہی نہ خود موجود ہے اور نہ بوجود المنشا کیونکہ اعداد کا منشا انتزاع سلسلہ معدودات ہے۔ اور وہ خود متناہی ہیں اور عدد خود بھی متناہی تعداد میں موجود ہے نہ کہ غیر متناہی صورت میں اور جو اعداد کی عدم تناہی مشہور ہے وہ بمعنی غیر واقفہ عند حد ہے کیونکہ عدد امور انتزاعیہ میں سے ہے اور اس کا انتزاع کسی حد تک پہنچ کر رک نہیں سکتا اور اسکی عدم تناہی خارج من القوۃ الی الفعل نہیں ہے صرف لاتقف عند حد کے لحاظ سے غیر متناہی ہے لہذا اجراء برہان کی شرط پوری نہیں ہو سکی اور برہان جاری نہیں ہو سکتا۔ قولہ لا یختص بالجاعلات الخ
یہ اس برہان کے قابل اعتماد ہونے کی خصوصیات پیش کر رہا ہے بخلاف تطبیق کے کہ وہ مصححات اور معدات میں جاری نہیں ہو سکتا۔ قولہ ثم اعلم ان بعض المتاخرین الخ یہ برہان مذکور پر اعتراض ہے کہ تقریب تام نہیں ہے۔ کیونکہ مدعی یہ تھا کہ امور غیر متناہیہ علی الاطلاق خواہ مجردات ہوں یا مادیات سب اسی برہان سے باطل ہیں حالانکہ یہ برہان صرف عدم تناہی امور مادیہ کی تو باطل کرتا ہے اور عدم تناہی مجردات کی باطل نہیں کر سکتا لہذا دلیل مطابق دعوی نہ ہوئی۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ برہان امور مجردہ میں کیوں جاری نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ برہان ان امور میں جاری ہوتا ہے جو معروض عدد ہوں جیسا کہ خود ضابطہ اولی تھا۔ اور جو معروض عدد ہوتا ہے وہ معروض کثرۃ ہے اب جو معروض کثرۃ ہو گا اسی میں یہ برہان جاری ہو گا۔ اور معروض کثرۃ بالحقیقۃ طبیعۃ مشترکہ بین الافراد ہوا کرتی ہے خود افراد معروض کثرۃ نہیں ہوا کرتے کیونکہ فرد واحد من حیث ہو واحد معروض کثرۃ تو نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح افراد کثیرہ من حیث انہا کثیرۃ بھی معروض کثرۃ نہیں ہو سکتے۔ والا لزم کون الشیٔ کثیرا قبل الکثرۃ کیونکہ معروض کا درجہ مقدم علی العارض ہوتا ہے تو کثیر من حیث الکثیر معروض کثرۃ ہونے کی وجہ سے مقدم علی الکثرۃ ہو گا جو کہ درجہ عارض میں ہے۔ لہذا یلزم کون الشیٔ کثیرا قبل الکثرۃ کیونکہ معروض میں حیثیت کثرۃ ماخوذ ہے۔ وھذا باطل" لہذا ثابت ہوا کہ معروض کثرہ طبیعۃ مشترکہ بین الھوہات ہے جیسے ماہیۃ انسانیہ جو مشترک بین الافراد ہے قابل کثرۃ ہے اور اس قسم کی

besturdubooks.wordpress.com

ماہیتہ جو کہ مشترک ہو وہ مادیۃ ہو سکتی ہے مجردہ نہیں ہو سکتی اور اس پر مختلف ادلہ پیش کئے جاتے ہیں اوّل یہ کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ کثرۃ بحسب الافراد استعدادت مادیہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جہاں استعدادات مادیہ مختلف نہیں ہوں گی وہاں کثرۃ نہیں آسکتی تو معلوم ہوا کہ معروض کثرت کے لئے استعداد مادہ میں اختلاف کا ہونا ضروری ہے یہ ماہیۃ مجردہ میں نہیں ہو سکتا کیونکہ جب مادہ ہی سرے سے نہیں ہے تو استعداد مادیہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ طبیعۃ مجردہ کا واحد حقیقی کے ساتھ جو کہ واجب بالذات ہے صرف ایک تعلق ہوتا ہے۔ اور وہ ہے تعلق باعتبار نفس الذات من حیث ہی ہی لہذا اس ماہیۃ پر صرف ایک وجود اور ایک تشخص وتعین کا فیضان ہوتا ہے بخلاف ماہیۃ مادیہ کے چونکہ وہ مشتمل علی المادہ ہے اس لئے اس کے اندر استعدادات مختلفہ ہوتی ہیں تو وہ ہر استعداد کے لحاظ سے واجب تعالیٰ کے ساتھ الگ الگ خصوصی ارتباط رکھتی ہے اب جتنا قسم کے ارتباطات ہوں گے اتنا ہی وجودات اور تعینات کا فیضان ہوگا لہذا یہی ماہیۃ قابل کثرۃ ہوگی۔ نہ مجردہ شارح نے اس مسئلہ پر اپنی شرح ہذا میں تفصیلی بحث کی ہے انظر صفحہ ۲۵ من قوله قال الحكمآ الماهية اما مجردةٌ فلها بحسب وحدتها البتة تعلقٌ خاصٌّ واحدٌ بجاعلها يترتب عليه ومنه الوجود والتشخص فتنحصر في فرد واحد الى آخر القول دلیل ثالث یہ کہ طبیعۃ مشترکہ مادیہ ہو سکتی ہے مجردہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ماہیۃ مجردہ اشتراک بین الافراد قبول کرے پھر تعین افراد کس بنا پر ہوگا۔ اگر تعین فرد بنا بر اقتضا ماہیۃ ہو تو پھر جیسے ماہیۃ تمام افراد میں علی السویہ مشترک ہے تو تعین بھی تمام افراد میں ایک ہی ہوا گر تعین فردی کسی امر حال یعنی حلول کنندہ کی وجہ سے حاصل ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ حال کو تعین بسبب المحل حاصل ہوتی ہے اگر اب بالعکس ہو تو دور لازم آئے گا۔ اگر بسبب الامر المباین ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ امر مباین کا تعلق تمام افراد سے برابر درجے کا ہے لہذا کسی مخصوص فرد کو مخصوص تعین دے اور دوسرے کو وہ نہ دے تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر یہ تعین بسبب المحل یعنی بسبب مقام حلول کے ہو تو پھر یہ مادہ ہے تو مادیۃ لازم آجائیگی

وہ مجردہ نہ رہی حالانکہ آپ نے مجردہ فرض کیا تھا ھذا خلف واللہ خبیر بما فیہ اس کے ساتھ بعض متاخرین کے قول کو مسترد کر دیا جس کو جہ اپنے منہیہ میں پیش کر دی حاصل یہ کہ کثرۃ دو قسم ہے۔ ایک کثرۃ بحسب المصداق والافراد جو کہ عبارت ہے عن الانقسام الی الافراد اور دوسری قسم ہے کثرۃ بحسب الاجزاء یہ انقسام الی الاجزاء سے بنتی ہے یہ صرف

besturdubooks.wordpress.com

مجموع من حیث المجموع کو تقاضا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ مجموعہ عقول عشرۃ کثیرۃ اس قسم کی کثرۃ سرے سے طبیعۃ مشترکہ کا تقاضا نہیں کرتی ہے چہ جائیکہ وہ مادیہ ہو اور جو کچھ محققین نے کہا تھا وہ کثرۃ بحسب الافراد کے متعلق ہے نہ کثرۃ بحسب الاجزاء کے متعلق کیونکہ کثرۃ بحسب الاجزاء صرف مجموع احاد محضۃ ای خالیۃ عن الطبیعۃ المشترکۃ کو عارض ہو جاتی ہے جب کثرۃ عارض ہوتی تو عدد عارض ہو جائے گا۔ قولہ فیہا ہذا اذا قلنا ان لکل واحد منہا ماہیۃ نوعیۃ بسیطۃ منحصرۃ فی فرد حاصل یہ کہ عقول میں کثرۃ بحسب الاجزاء ہے اور کثرۃ بحسب الافراد نہیں ہے یہ اس وقت میں ہے جب یہ کہا جائے کہ ہر ایک عقل ایک ماہیۃ نوعیۃ بسیط ہے جو کہ صرف ایک فرد میں منحصر ہے تو کثرۃ بحسب الافراد نہیں ہو گی نہ باعتبار ماہیۃ جنسیہ کے کیونکہ اس صورت میں جنس برائے عقول سرے سے موجود ہی نہیں ہے اور نہ باعتبار ماہیۃ نوعیہ کے کیونکہ وہ صرف ایک ہی فرد میں منحصر ہے۔ کثرۃ کہاں سے آئے گی اگر ہر ایک عقل کے لئے ماہیۃ نوعیہ مرکبہ من الجنس والفصل کا قول کیا جاوے جو کہ منحصر پھر بھی ایک فرد میں ہے تو کثرۃ بحسب الافراد فی الماہیۃ الجنسیۃ ثابت ہو جائے گی یعنی اس ماہیۃ جنسیہ عقلیہ کے لئے عقول عشر دس افراد نوعی ہو جائیں گے اب تو بلا شبہ اس میں برہان جاری ہو جائے گا قولہ فیہ نظر ان الکلیۃ والجزئیۃ من عوارض الکم الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کثرۃ بحسب الاجزاء کے اندر ایک درجۂ مجموع کا ہوگا۔ جو ان اجزاء کے لئے کل قرار پائے گا، اور یہ اس کے لئے اجزاء۔ اور کلیۃ وجزئیۃ حقیقۃً کم منفصل کے عوارض میں سے ہے کیونکہ کلیۃ و جزئیۃ کی دار مدار انقسام وتجزی پر ہے جو چیز انقسام وتجزی کو بالذات وحقیقتاً قبول کرے گی وہ کلیۃ اور جزئیۃ کو بھی حقیقۃً وبالذات قبول کرے گا اور معدود ان اوصاف کو بالعرض یعنی بواسطۃ العدد قبول کرتا ہے اب عدد کے علاوہ جو اشیا کثرۃ بحسب الاجزاء قبول کریں گی انہیں عدد ضرور عارض ہو گا اور وہ عدد کے لئے معروض بنیگی اور عروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ بین الاجزاء کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اہل علم نے اتفاق کیا ہے کہ عدد وحدۃ متکررہ کا نام ہے یعنی تکرار وحدۃ سے حاصل ہوتا ہے، اور تکرار وحدۃ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ وحدۃ اولیٰ اور وحدۃ ثانیہ ہر دونو کا مضاف الیہ متحد فی الطبیعۃ ہو یعنی دونو کے مضاف الیہ طبیعۃ اور ماہیۃ ایک ہو اگر ان دونو وحدتین کے مضاف الیہ الگ الگ ماہیۃ کے ہوں، تو وحدتین متمایزتین متغایرتین قرار پائیں گی نہ وحدۃ متکررہ مثلاً اگر ایک وحدۃ مضاف الی الماہیۃ الانسانیہ ہو پھر دوسری وحدۃ بھی مضاف الی ہذہ الماہیۃ ای

besturdubooks.wordpress.com

الانسانیہ ہو تو تکرار وحدۃ ہو جائے گا اور کثرۃ بھی حاصل ہو جائے گی اگر ایک وحدۃ مضاف الی الماہیۃ الانسانیہ ہو اور دوسری الی الماہیۃ الفرسیہ تو نہ تکرار ہے نہ کثرۃ تو اس سے معلوم ہوا کہ عروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے اب چونکہ عقول کے اندر کوئی طبیعۃ واحدہ مشترکہ نہیں ہے اس لئے وہ معروض للعدد نہیں ہوں گے۔ اور جب معروض للعدد نہ ہوئے تو معروض للکلیۃ والجزئیۃ نہیں ہوں گے تو نہ مجموع ہوگا نہ اجزاء اور کثرۃ بالاجزاء لہذا برہان جاری نہیں ہو سکے گا قولہ فتامل فقیہ نظر دقیق بعد حاصل نظر یہ کہ اولاً ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معروض عدد حقیقۃ وبالذات طبیعۃ واحدہ مشترکہ ہوتی ہے بنا عدم تسلیم اس پر ہے کہ عدد مجموع وحدات کا نام ہے وحدۃ متکررہ کا نام نہیں ہے لہذا عدد کا محل و معروض وہی ہوگا جو ان وحدات کا محل و معروض ہوگا اور یہ امور متعددہ و مختلفۃ الطبیعۃ ہو سکتے ہیں۔ ان کے اندر اتحاد طبیعۃ کوئی ضروری امر نہیں ہے اگر ہم تسلیم کر لیں کہ معروض عدد طبیعۃ واحدہ مشترکہ ہوتی ہے۔ تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ طبیعۃ واحدہ مشترکہ ان امور کثیرہ کے لئے ذاتی ہو بلکہ عام ہے۔ خواہ ذاتی ہو یا عرضی اگر عقول کثیرہ کے اندر طبیعۃ واحدہ ذاتیہ تو مشترک نہیں ہے لیکن طبیعۃ عرضیہ میں تو ان کا اشتراک ہے خواہ وہ العقل ہو یا الجوہر بہر حال عقول کے اندر امر واحد مشترک خواہ عرضی ہو موجود ہے لہذا برہان ان کے اندر جاری ہو سکتا ہے۔ قولہ ویمکن الاستدلال ببرھان التضایف الخ بطلان تسلسل کے لئے برہان تضایف سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اور عام طور پر یہ برہان علۃ واجبہ کے اثبات کے لئے پیش کیا جاتا ہے اور سلسلہ علل علۃ واجبہ پر جا کر منتہی ہو جاتا ہے اور اگر یوں نہ ہو بلکہ سلسلہ علل و معلولات لاالی نہایۃ چلا جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ سلسلہ معلولات زائد ہوگا علل سے بقدر واحد حالانکہ یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ باطل یعنی ارتقاء سلسلہ لاالی نہایۃ باطل ہوگا۔ وجہ ملازمہ یہ کہ اگر سلسلہ علل و معلولات لاالی نہایۃ ہو یعنی یہ سلسلہ آج سے بجانب ماضی ایک دوسرے کے لئے علۃ و معلول ہوتے چلے جاویں یعنی ہر تحتانی اپنے سے فوقانی کا معلول ہو اور اسی طرح یہ سلسلہ کہیں ایسی علۃ پر ختم نہ ہو جو کسی معلول نہیں بلکہ ہر وہ جو اپنے سے تحتانی کے لئے علۃ ہے وہ ضرور اپنے سے فوقانی کے لئے معلول ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ معلولات بقدر واحد علل سے زائد ہوں کیونکہ معلول اخیر جو آج دن موجود ہو اس کو چھوڑ کر اوپر کے ہر مرتبہ میں وصف علیۃ و معلولیۃ موجود ہے اور یہ معلول اخیر ایسا ہے کہ اس میں صرف وصف معلولیۃ بغیر وصف علیۃ کے موجود ہے تو معلوم ہوا کہ معلول بقدر واحد علل سے زائد ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ علیۃ و معلولیۃ ایک دوسرے کے متضایف ہیں ایک متضایف دوسرے متضایف کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من المعلوم ان المتضایفین متکافیان

besturdubooks.wordpress.com

فی الوجود اور تکافو کی تفسیر کرتے ہوئے کہا۔ای انہما معًا بالتلازم فی التحقق فی التحقق میں
جار و مجرور معًا کے متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیۃ فی التحقق ہوتی ہے بسبب تلازم کے و
بالماھیۃ فی التحقل فی التعقل بھی معًا کے متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیۃ فی التعقل ہوتی ہے
بسبب نفس الماھیۃ وخصوصیۃ الماھیۃ نفسہا اور یہ اس لئے کہ یہ دونوں متضائفین مستند ہوتے ہیں ،
ایک ہی علۃ کی طرف جو ان کے درمیان ارتباط افتقاری پیدا کر دیتی ہے لیکن افتقار کی جہات الگ الگ
ہوتی ہیں تاکہ دور نہ ہونے پائے جیسے ابوۃ اور بنوۃ کہ یہ مستند ہیں علۃ واحدہ یعنی الولادۃ کی طرف اور اسی
طرح علیۃ اور معلولیۃ اور یہ مستند ہیں الی العلاقۃ الخاصۃ ای الاصدار و الایجاد
ایک متضائف کا دوسرے متضائف کے بغیر موجود ہونا باطل ہے یہ باطل اسی امر سے پیش آیا ہے۔
آپ نے اس سلسلہ کو غیر متناہی کہا ہے تو عدم تناہی باطل ہو جائے گی تناہی سلسلہ ثابت ہو جاتے گی
اور استحالہ سے بھی بچ جائیں گے کیونکہ سلسلہ جب ایسی علۃ پر منتہی ہوگا جو کسی کی معلول نہیں ہے تو اس میں علیۃ
بدون المعلولیۃ ہوگی اور معلول اخیر میں معلولیۃ بدون العلیۃ تھی لہذا مساوات قائم رہے گی زیادتی لازم نہیں
آئے گی جو بصورت عدم تناہی آرہی تھی۔ فیہ نظر فان ما یقتضیہ طباع التضائف الخ
حاصل نظر یہ ہے کہ طباع تضایف کا تقاضا یہ ہے کہ نفس الامر میں ایک متضائف بدون المتضائف
الاخر نہ ملے صورۃ مذکورہ میں یہ تقاضا پورا ہے اس کے خلاف قطعًا نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔
کہ آپ پہلے سلسلہ علل و معلول پر غور کریں پھر زیادتی پر پھر اس نظر کو سمجھیں مثلاً جو سلسلہ علل معلول کا
لاالی نہایۃ بجانب ماضی چلا گیا تھا اس کو حادث یومی سے اوّل ثانی ثالث کے ساتھ بجانب ماضی
الی مافوق موسوم قرار دیتے جائیں مثلاً جو حادث فی الیوم ہوا اسکو اوّل جو حادث فی الامس ہوا اس کو ثانی
جو قبل الامس اس کو ثالث جو اس سے قبل اس کو رابع قرار دیویں ھکذا الی غیر النہایۃ اب اوّل
معلول ہے ثانی کا۔ اور ثانی معلول ہے ثالث کا۔ اور ثالث معلول ہے رابع کا یعنی ہر تحتانی اپنے سے
فوقانی کا معلول ہے۔ اور ہر فوقانی اپنے تحتانی کے لئے علۃ ہے اب چونکہ معلول اخیر میں صرف وصف
معلولیۃ ہے بخلاف مافوق کے یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ لاالی نہایۃ ہر درجہ میں وصف علیۃ و معلولیۃ
موجود ہے لہذا تعداد علل سے ایک معلول زائد ہے یعنی معلول اخیر زائد ہے اس میں وصف علیۃ موجود
نہیں لہذا یہ معلولیۃ زائد از علیۃ ہے اور یہی چیز باطل ہے حاصل نظر یہ ہے کہ طبیعۃ تضایف کا مقتضا یہ
ہوتا ہے کہ نفس الامر میں ایک متضایف بغیر اپنے دوسرے متضایف کے موجود نہ ہو اور اس مقتضا
کے خلاف یہاں کوئی امر لازم نہیں آتا کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ معلول اخیر کی معلولیۃ کے ساتھ جو علیۃ

besturdubooks.wordpress.com

مضایف ہے وہ ہے علیۃ اس کے مافوق والی اور اس مافوق میں جو معلولیۃ موجود ہے اس کا مضایف ہے۔ وہ علیۃ جو اس سے مافوق میں موجود ہے یوں کہیے کہ معلول اوّل میں جو معلولیۃ ہے اس کا تضایف اس وصف علیۃ کے ساتھ ہے جو ثانی میں موجود ہے اور ثانی میں جو وصف معلولیۃ ہے وہ مضایف ہے اس علیۃ کی جو ثالث میں موجود ہے اسی طرح لاالی نہایۃ آپ تقابل بین المتضائفین دیتے چلے جائیں خلاف تصایف نفس الامر میں لازم نہیں آئے گا آپ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ آپ معلول اخیر کی وصف معلولیۃ کو الگ کر دیتے ہیں اور اس سے اوپر یعنی درجہ ثانیہ کے اندر جو علیۃ معلولیۃ موجود ہے، اس کو ایک دوسرے کا محاذی قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ امرین متضایفین نہیں ہیں، بلکہ اجنبیین ہیں کیونکہ درجہ ثانیہ کی علیۃ متضایف معلول اخیر کی معلولیۃ کے ساتھ ہے نہ اسی درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کے ساتھ جس کے ساتھ آپ نے تقابل دے رکھا ہے، بلکہ درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کی مضایف وہ علیۃ ہے جو درجہ ثالثہ میں موجود ہے، اگر آپ صحیح طریقہ پر تقابل دیں تو نفس الامر میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی آپ غلط طریقہ پر تقابل دیتے ہیں، تو خرابی نمایاں ہوتی ہے یہ آپ کی غلطی کا نتیجہ ہے اسکی ذمہ داری آپ پر ہے لہذا آپ کا یہ برہان ناتمام ہے کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے کوئی لازم باطل پیش نہیں آتا۔ فتفکر فانہ دقیق اس کے ساتھ نظر مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کیا جسکی تفصیل منہیہ میں کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک سلسلہ متضایف دوسرے سلسلہ متضایف پر بقدر واحد یقیناً زائد ہے اور یہ زیادتی بیّن اور بدیہی ہے بطور تنبیہ کے کہا انا نعلم اجمالاً یعنی اتنا تو اجمالاً ہم جانتے ہیں کہ معلول اخیر میں صرف معلولیۃ ہے اور اس سے مافوق درجات میں ہر ہر درجہ کے اندر علیۃ اور معلولیۃ پائی جاتی ہے تو اس سے بداھۃً واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلہ معلول زائد از علل ضرور ہے لہذا ایک مضائف بدون مضائفہ موجود ہے جو کہ باطل ہے قلنا انما یلزم الزیادۃ حاصل جواب یہ کہ جب آپ معلول اخیر کو الگ کر لیتے ہیں اور تقابل علۃ مع المعلولیۃ فیما فوق الاخیر میں شروع کرتے ہیں تو یہ تقابل بین المضائفین نہیں ہے بلکہ بین الاجنبیین ہے اس وقت مساوات شرط نہیں ہے زیادہ لازم بھی ہو جاتے تو یہ باطل نہیں ہے کیونکہ یہ زیادۃ بین المضائفین نہیں ہے اگر آپ تحاذی و تقابل بین المتضائفین دیں یعنی معلولیۃ معلول اخیر کو الگ نہ کریں بلکہ اس کے محاذی علیۃ مافوق المعلول الاخیر کو قرار دیں یعنی درجہ ثانیہ کی علیۃ کو محاذی معلولیۃ معلول اخیر کے قرار دیں پھر درجہ ثانیہ کی معلولیۃ کے محاذی درجہ ثالثہ کی علیۃ کو اعتبار کریں تو زیادتی سرے سے لازم ہی نہیں آتی خلاصہ یہ کہ اگر آپ تقابل بین الاجنبیین اعتبار کرتے ہیں۔ تو لازم یعنی زیادۃ مسلّم ہے لیکن یہ باطل نہیں ہے اگر تقابل بین المتضائفین ہو تو

besturdubooks.wordpress.com

سرے سے لازم یعنی زیادۃ پیش ہی نہیں آتی فقولہ انما یلزم الزیادۃ الی قولہ فی کل فوقانی تسلیمٌ للزوم الزیادۃ مع اخذہ مع الاجنبی واشار الی منع بطلانہ بقولہ فلزومہا مع اعتبار الاجنبی لاینافی ما یقتضیہ التضایف وقولہ واذا لم تعتبر مع تلک الاجنبیتہ بل مع مضائفہا فلایلزم الزیادۃ اشارۃٌ الی منع اللزوم علی تقدیر حیثیۃ التقابل بین المتضایفین من حیث انہما متضائفان قولہ فی الحاشیۃ لایقال بعد ثبوت المساواۃ اب لزوم زیادۃ کو اور طرق سے ثابت کرنیکی کوشش کر رہا ہے وہ یہ کہ تضایف مساواۃ عددی کو بین المتضایفین تقاضا کرتا ہے یعنی ایک متضایف جتنا تعداد میں موجود ہو دوسرا متضائف بھی اتنا ہی تعداد میں اس کے ساتھ بالمساوات موجود ہو اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان سلسلتین کا عدد فیما فوق المعلول الاخیر مساوی اور برابر ہے اور معلول اخیر میں صرف معلولیۃ کا عدد موجود ہے لیکن اس عدد کے مقابل عدد علۃ ہمیں موجود نظر نہیں آتا تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک سلسلے کا عدد دوسرے سلسلہ کے عدد سے زائد ہے اور زیادتی عدد سے لازم آتا ہے کہ سلسلتین متضایفین میں کوئی ایک مضائف بدون مضائفہ الآخر متحقق متصور ہے اگرچہ ہم اس کی تعیین نہیں کر سکتے کہ فلاں مضائف بغیر اپنے مضائف کے موجود ہے بہرحال زیادتی عدد سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ لاعلی التعیین کوئی کوئی مضایف اس سلسلہ کے کسی مقام پر بغیر اپنے مضائف کے متحقق ہے اگرچہ ہم سے تعیین نہیں ہوسکتی اور یہ لازم بھی تو باطل ہے کیونکہ تضائف کے مقتضا کے منافی ہے ہماری گفتگو تطبیق بین المتضائفین کے اندر نہیں ہے کہ آپ تطبیق بین المتضائفین جاری کر کے اس لازم کو منع کریں بلکہ ان کی مساواۃ فی العدد کے اندر کلام ہے اور یہاں عدد میں کمی بیشی متصور ہے مع قطع النظر عن کونہ متضائفا اولا بہرحال زیادۃ فی العدد لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ لانا نقول لاریب فی ان الکلام فی تطبیق احد المتضائفین اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام تو تطبیق احد المتضائفین مع المضائف الاخر میں چل رہی تھی نہ مع الاجنبی میں اگر آپ اس سے قطع نظر کرتے ہیں تو پھر جو زیادتی لازم آرہی ہے اس کا استحالہ ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ زیادتی صرف اس صورت میں مستحیل ہے جب کہ متضائفین من حیث المتضایفین ملحوظ نظر ہوں. کیونکہ تکافو فی العدد متضائفین من حیث المتضائفین کا لازم ہے نہ اسوقت کہ جب تضایف سے قطع نظر کرلیں خلاصہ جواب یہ کہ تطبیق بین المتضائفین کرتے ہیں تو زیادۃ لازم نہیں آتی اگر

besturdubooks.wordpress.com

تطبیق بین المتضافین سے قطع نظر کرتے ہیں تو زیادۃ لازم آتی ہے لیکن یہ زیادتی مستحیل نہیں قیل فی هٰذا الجواب نظر دقیق لان المستدل قطع النظر عن حیثیۃ تطبیق المضائف علی المضائف الاٰخر لانہ قطع النظر عن حیثیۃ التضایف راسًا وفرقٌ بینھما فتنبّہ قولہ فیجوز ان یکون عدد العلیات ازید الخ

ہذا جواب آخر حاصل یہ کہ اگر آپ تطبیق بین المتضائفین سے صرف نظر کریں تو بھی زیادتی عدد لازم نہیں آتی پہلے جواب کے اندر اس صورت میں زیادۃ کو تسلیم کر لیا تھا لیکن اس کے استحالہ کو منع کیا تھا، اب اس جواب میں عدم تسلیم الزیادۃ ہے۔ وہ یہ کہ معلول اخیر کو الگ کر لینے کے بعد بھی ممکن ہے کہ اوپر عدد علیات کا زائد ہو اور عدد معلولات کا کم ہو تو جو علۃ کا عدد زائد ہے وہ معلول اخیر کے عدد کے بالمقابل آجائے گا، لہٰذا مساواۃ فی العدد برقرار رہے گی، اور زیادتی لازم نہیں آئے گی۔ باقی رہا یہ سوال کہ فیما فوق المعلول الاخیر ہر علیۃ کے مقابلہ میں عدد معلولیۃ موجود ہوتا چلا جارہا ہے لہٰذا فیما فوق المعلول الاخیر عدد علیات کو زائد از معلولیات قرار دینا باطل ہے لہٰذا فیما فوق المعلول الاخیر مساواۃ فی العدد ہے، اور معلول اخیر یقیناً زائد ہے۔ قاضی مبارک نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ وجود واحدٍ من کل منھما مع واحد من الاٰخر یعنی سلسلۂ علیات اور سلسلۂ معلولیات میں سے واحد بمقابلہ واحد موجود ہوتے چلے جانے سے مساواۃ لازم نہیں آجاتی الا تری ان الشھور سے اس کی تائید پیش کر دی کہ جو لوگ زمانہ کو غیر متناہی تسلیم کرتے ہیں تو اس صورت میں آپ ایک ایک شہر کا مقابلہ ایک ایک سنہ سے دیتے چلے جائیے یہ مقابلہ لاالی نہایۃ چلا جائے گا، اور کہیں نہیں رکے گا کیا اب اس سے مساواۃ فی العدد بین الشھور والسنین لازم آئے گی، ہرگز نہیں بلکہ تعداد شہور تعداد سنین سے زائد ہے لیکن یہ زیادتی بسلسلۂ تقابل کہیں متعین نہیں کی جاسکتی اسی طرح فیما فوق المعلول الاخیر چونکہ سلسلہ غیر متناہی ہے لہٰذا ہر علۃ کے بمقابلہ معلول کے موجود ہوتے چلے جانے سے مساواۃ لازم نہیں آئے گی بلکہ زیادتی علۃ ممکن ہے قولہ فی الحاشیۃ والحق ان الامور الغیر متناھیۃ لا تتصف اس سے ان تمام براہین پر اعتراض ہے جو تسلسل اور عدم تناہی کے بطلان پر پیش کی جاتی ہیں۔ کیونکہ برہان تضعیف ہو یا تضایف اور تطبیق ہر ایک کے اندر ایک سلسلہ کا نقص اور دوسرے کی زیادتی ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے حالانکہ حق بات یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ بنسبت اپنے نظائر کے نقص اور زیادتی کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتے کیونکہ نقص و زیادۃ مقدار متناہی کو عارض ہوتے ہیں، اور غیر متناہی کو قطعاً عارض نہیں ہوسکتے، ہاں البتہ ان کے درمیان مساواۃ بایں معنی کا حکم اور قول کیا جاتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کے اندر تطابق کرتے چلے

besturdubooks.wordpress.com

جائیں تو یہ تطابق کسی حد اور مقام پر نہیں رکے گا۔ بلکہ لاالی نہایۃ چلتا چلا جائے گا۔ اور لاتقف عند حد کے لحاظ سے یہ دو نو مساوی ہوں گے۔ لہٰذا براہین مذکورہ میں جس سلسلہ کو آپ ناقص کہتے ہیں وہ ناقص نہیں ہے بلکہ اس کے افراد کا تطابق آپ دوسرے سلسلہ کے افراد سے دینا شروع کر دیں جسکو آپ زائد کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو یہ تطابق کسی مقام پر نہیں رکے گا۔ لہٰذا آپس میں مساوی ہوں گے اور کسی مقام پر انقطاع ثابت نہیں ہو گا۔ لہٰذا انکی عدم تناہی باطل نہیں ہو سکتی باقی رہا یہ سوال کہ ان براہین کے اندر جو سلسلہ زائد ہے وہ کل قرار پاتا ہے اور سلسلہ ناقص جزء اور کل کا اعظم من الجزء ہونا تو بدیہی ہے اس بنا پر براہین کو تام کہا جاتا ہے تو اس کا جواب دیا کہ ہذا انما قولھم الکل اعظم من الجزء فی المتناھی مسلم لا فی غیر المتناھی چونکہ متناہی میں کل جزء کی تعیین ہو سکتی ہے اس لئے اس میں کل کا اعظم من الجزء ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی میں نہ کوئی کل ہو سکتا ہے اور نہ جزء کیونکہ کلیۃ اور جزئیۃ یہ مقادیر کو من حیث التناہی عارض ہوتی ہیں اور غیر متناہی کو عارض نہیں ہو سکتی لہٰذا غیر متناہی میں کسی کو کل اور کسی کو جزء قرار دینا یہ صرف تقدیر محض اور فرض صرف ہے حقیقت ایسے نہیں ہے جب غیر متناہی میں کل اور جزء ہو ہی نہیں سکتا تو الکل اعظم من الجزء کا یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا آپ کے اکثر براہین ناتمام ہیں۔ قولہ قد یستدل ببرھان الحیثیات الخ وسماہ صاحب التلویحات بالبرھان العرشی ماحصل برہان یہ ہے کہ جب امور مترتب بالترتیب لاالی نہایۃ ہوں جیسا کہ تسلسل ایسے مستلزم ہے تو ہم ان امور کو محیث بالحیثیات کر لیتے ہیں یعنی مثلاً مبدأ سے لیکر پھر آگے کسی ایک مرتبہ تک حیثیت اولیٰ سمجھ لیجئے پھر اس جگہ سے آگے کسی اور مرتبہ تک پھر حیثیۃ ثانیہ سمجھ لیجئے اور اسی طرح متعدد حیثیات ثالثہ، رابعہ وغیرہا سے محیث کر لیا جائے جو مستغرق لکل الامور ہو جائے پھر عقل یہ حکم دیتا ہے کہ اس حیثیت سے لیکر اگلی حیثیۃ ثانیۃ کے مابین جو ٹکڑا ہے وہ متناہی ہے پھر اس ثانیہ اور اگلی ثالثہ کے مابین جو حصہ ہے وہ متناہی ہے۔ کیونکہ غیر متناہی تو محصور بین الطرفین نہیں ہو سکتا اور یہ حکم عقلی ان تمام افراد حیثیات کو جہاں تک ترتیب موجود ہے علی سبیل الاستغراق شامل ہو جائے گا۔ جب یہ حکم علی سبیل الاستغراق ہر ایک ہر ایک فرد حیثیت پر جاری ہو گیا کہ متناہی ہے تو اب مجموع من حیث المجموع سلسلہ بھی متناہی قرار پائے گا کیونکہ وہ ان متناہیات کا مجموعہ ہے اور متناہیات کا مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ حالانکہ آپ نے اسے غیر متناہی فرض کیا تھا ھذا خلف اور حاشیہ میں حیثیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای الذات الماخوذۃ بالحیثیۃ یعنی حیثیۃ سے مراد خود حیثیۃ جو امور اعتباریہ سے ہے وہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد وہ ذات ہے جو کہ اس حیثیۃ کے ساتھ محیث

besturdubooks.wordpress.com

وماخوذ ہے یہ تفسیر اس لئے کی کہ یہ اعتراض دفع ہو جاتے کہ حیثیات تو امور اعتباریہ ہیں۔ اور اعتباریات کا تسلسل انقطاع اعتبار کے ساتھ خود بخود منقطع ہو جاتا ہے۔ لہذا برہان کے ساتھ اسے باطل کرنیکی کیا ضرورت تھی۔ اس اعتراض کو رفع کرنے کے لئے حیثیت سے مراد ذات محیثہ کو قرار دیا تاکہ اعتباریات سے خارج ہو جائے

قولہ فیہ نظر فان حکم کل واحد الخ حاصل نظر یہ کہ ضروری نہیں کہ جو حکم ایک ایک فرد پر جاری ہو وہ مجموع من حیث المجموع پر بھی جاری ہو جاتے لہذا حکم تناہی جو آپ نے ہر اس حصہ پر لگایا ہے جو مابین الحیثیتین ہے یہ حکم مجموع من حیث المجموع پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ مابین الحیثیتین ہونا مجموع من حیث المجموع پر صادق نہیں آتا۔ قولہ فی الحاشیۃ فیجوز ان یکون اھ وما قیل فی الجواب یہ جواب نظر میر باقر سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حکم اجمالی ان مرتبات پر علی سبیل الاستغراق بایں طور ہے کہ اس جملہ کو بھی شامل ہے لہذا یہ جملہ سلسلہ بھی اس حکم کے تحت آکر متناہی قرار پائے گا جیسا کہ ایک خط کے متعلق یہ حکم کیا جائے کہ مبدا سے لے کر اگلے نقطہ مفروضہ تک دون الذراع ہے اور اس قسم کا حکم علی سبیل الاستغراق مبدا خط سے لے کر جہاں تک اس کو اتصالی ترتیب لے گئی ہے اگر حسین مرتبہ صادق آتا ہے تو بہر حال مجموع من حیث المجموع ضرور دون حسین ذراع قرار پائے گا۔ تو جو حکم افراد پر تھا وہ مجموع پر بھی نافذ ہو گیا ہے اس کے لئے اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم ہر ایک ایک فرد پر علی سبیل الاستغراق جاری ہو بشرط الانفراد یعنی یہ حکم اس کا تنہا اور منفرد ہونے کی حیثیت سے ہو اور جب دوسرے کے ساتھ مجتمع ہو جاتے تو یہ حکم نہ رہے تو یہ حکم مجموع پر جاری نہیں ہو سکتا اگر وہ حکم بشرط الانفراد نہ ہو بلکہ عام ہو خواہ وہ فرد علی سبیل الانفراد ہو یا علی الاجتماع مع الغیر تو اس قسم کا حکم علی الافراد مجموع من حیث المجموع پر بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ اور مانحن فیہ میں صورت ثانیہ ہے کیونکہ یہ حکم تناہی صرف ایک حصہ کا علی الانفراد نہیں بلکہ یہ ان تمام افراد کا ہے جو الی ما بلغہ الترتیب والوجود موجود ہیں خواہ ان کو انفراداً اعتبار کریں یا دوسرے کے ساتھ ملا کر لہذا یہ حکم تناہی مجموع من حیث المجموع پر جاری ہو جائے گا۔ تو قاضی مبارک نے اس کو فلیس بشیء کہہ کر رد کر دیا ہے خلاصہ رد یہ کہ آپ کے قول الی ای ما بلغہ الوجود والترتیب سے کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد عام ہے کہ خواہ وہ سلسلہ مابین الحیثیتین واقع ہو یا نہ ہو تو پھر ہم آپ کا یہ حکم کلی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جو مابین الحیثیتین نہیں ہے اس کی تناہی تو تسلیم نہیں کی جاسکتی اگر آپ کی مراد ہے کہ جہاں تک ترتیب پہنچتی ہے بشرطیکہ ہو مابین الحیثیتین تو وہ متناہی ہے تو آپ کا یہ حکم کلی صحیح ہے لیکن یہ حکم اس سلسلہ جملہ پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس پر مابین الحیثیتین ہونا صادق نہیں آتا خلاصہ یہ کہ اگر مجموع من حیث المجموع

besturdubooks.wordpress.com

اس حکم کلی کے موضوع کی وصف عنوانی کے تحت داخل ہو تو حکم افراد اس مجموع پر نافذ ہو جائے گا اگر مجموعہ وصفِ عنوانی موضوع میں داخل نہ ہو تو حکم افراد اس مجموع پر نافذ نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کل مرکب منقسم تو اب مجموعہ مرکبات کا بھی تو مرکب ہے لہذا کل مرکب کی وصف عنوانی اس کو شامل ہو جائے گی اور حکم انقسام جیسے ہر فرد مرکب پر جاری ہے۔ اسی طرح مجموعہ مرکبات پر بھی جاری ہو جائے گا اب دوسری قسم کا حکم دیکھئے مثلاً کہا ہے کل بسیط لا یقبل القسمۃ مجموعہ بسائط کو یہ حکم شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجموعہ بسائط تو مرکب قرار پائے گا اور کل بسیط والی وصف عنوانی میں داخل نہیں ہو سکتا لہذا مجموعہ بسائط پر لا یقبل کا نہیں بلکہ یقبل القسمۃ کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح مانحن فیہ میں آپ حکم تناہی کو جاری کر رہے ہیں علی کل ما بین الحیثتین اور مجموع من حیث المجموع چونکہ مابین الحیثتین نہیں ہے لہذا یہ مجموعہ وصف عنوانی موضوع سے خارج ہے تو حکم بالتناہی اس پر جاری و نافذ نہیں ہو سکتا قولہ وقد یبرھن علی ابطال الدور والتسلسل جمیعا الخ۔ اس برہان کو برہان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کہا جاتا ہے اور اسے الاسد الاخصر بھی کہتے ہیں، حاصل اس برہان کا یہ ہے کہ تسلسل اور دور سے تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے اور لازم باطل ہے لہذا ملزوم یعنی تسلسل و دور بھی باطل ہوگا وجہ ملازمہ کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ما بالعرض اسی چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے تحقق میں محتاج ہو دوسرے کے تحقق کی طرف الذی یحتاج فی تحققہ الی تحقق شیئ آخر تو تسلسل کی صورت میں چونکہ ہر ایک کا تحقق اپنے سابق پر موقوف اور اسکی طرف محتاج ہوتا ہوا چلا جاتا ہے اگر یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلا جاتے تو سب بالعرض ہوں گے اور ان میں کوئی بھی بالذات نہیں ہوگا اور اسی طرح دور میں جب الف اپنے تحقق میں محتاج الی البا ہوا تو الف بالعرض ہوا اور پھر جب البا الف کی طرف محتاج ہوا تو البا بھی بالعرض ہوا تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آگیا یہی مطلب ہے اس کے قول اذا کان کل واحد من الاحاد الذاھبۃ الی عدیم النہایۃ ای فی التسلسل والعائدۃ ای فی الدور اور یہ لازم باطل ہے وجہ بطلان یہ کہ اگر سب بالعرض ہوں اور بالذات کوئی بھی نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ یہ امور سرے سے عالم تقرر اور وجود میں ہی نہ آئیں کیونکہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ممتنع ہے اور یہ مسئلہ بدیہیات میں سے ہے کیونکہ خود عقل و وجدان تسلیم کرتا ہے کہ جو وصف کسی موصوف کی ذاتی وصف نہ ہو بلکہ عارضی وصف ہو تو خود عقل سوال کرتا ہے اور سوچتا ہے کہ یہ وصف اسکو کہاں سے حاصل ہوتی ہے اگر کسی موصوف بالذات پر انتہا ہو جائے تو سوال رک جائے گا اور عقل مطمئن ہو جائیگا

اگر کسی بالذات پر انتہا نہ ہو تو نہ سوال رُکے گا نہ اطمینان حاصل ہوگا مثلاً اندھیرے میں کتاب پر اچانک روشنی چمکی چونکہ کتاب نور بالذات نہیں ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ روشنی کہاں سے آئی آپ اگر کہیں کہ دیوار سے اس پر روشنی عائد ہوتی ہے۔ اب دیوار کے متعلق سوال ہوگا کہ اس پر روشنی کہاں سے آئی اب اگر یہ کہا جائے کہ سورج کی چمک دیوار سے ٹکرا کر کتاب پر پڑی ہے تو سوال ختم ہو جائے گا کیونکہ سورج نور بالذات ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بالذات نہ ہو بالعرض وجود میں نہیں آسکتا منہیہ میں اس برہان پر اعتراض کیا کہ یہ برہان صرف علل کے بارہ میں علۃ بالذات کے اثبات میں فائدہ دیتا ہے یعنی علۃ در علۃ کا سلسلہ جاری ہو تو یہ برہان اسی سلسلہ کی عدم تناہی کو باطل کر کے ایسی علۃ کا وجود ثابت کرے گا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہیں وہ خود موجود بالذات اور واجب بالذات ہے جو سب کے لئے علت ہے اور معلول کسی کا نہیں اس کے علاوہ باقی امور غیر متناہیہ مثلاً معدات یا شرائط غیر متناہیہ ہوں انکی عدم تناہی کو باطل نہیں کر سکتا حالانکہ ضرورت اسکی تھی کیونکہ بصورت نظریۃ کل جو ترتب و توقف علیٰ امور غیر متناہیۃ آتا ہے یہ تو سب شرائط و معدات میں سے ہیں کیونکہ نظر و فکر انجملہ شرائط ہے لہذا دلیل مطابق مدعیٰ نہ ہوگی تقریب ناتمام ہے کہتے ہیں کہ فتأمل کے ساتھ اشارہ الی الجواب ہے جواب یہ کہ اگر ہر شرط و مُعد اپنے فیضان میں محتاج الی شرطٍ و معدٍ سابق ہوتا چلا جائے تو یہ سب بالعرض ہوں گے اور بالذات کوئی نہیں ہوگا لہذا ضروری ہے کہ کوئی شرط و معد ایسا ہو جس کا فیضان کسی اور شرط کیطرف محتاج نہ ہو بلکہ اس کا فیضان براہِ راست بلا شرائط قدیم ذات سے ہو یہ بدیہی ہوگا اور سلسلہ کا انتہا اسی بالذات پر ضروری ہے تو ہمارا مدعیٰ جو تھا ابطال نظریۃ کل یہ برہان اس کو مستلزم ہوا۔ لہذا تقریب تام ہے **قولہ لان المعرف مقول الخ هذا صغری القیاس الخ** یہ درحقیقت ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اعتراض یہ کہ اگر یوں کہا جائے کہ تصورات کل کے کل نظری ہیں اور تصدیقات بدیہی اور تصور نظری تصدیق بدیہی سے حاصل ہوتا ہے۔ تو نظریۃ کل کی صورۃ میں نہ تسلسل آیا نہ دور اور اسی طرح بالعکس یعنی تمام تصدیقات نظری ہوں اور تصورات بدیہی اور تصدیق مکتسب من التصور البدیہی ہو تو بھی بصورت نظریۃ کل تصدیقات نہ تسلسل آیا نہ دور تو اس سوال کو رفع کرنے کی خاطر خود سلسلہ اکتساب تصور کا من التصدیق و بالعکس دونو کو ممتنع قرار دے دیا تاکہ یہ سوال سرے سے واقع نہ ہو تب کہا **لا یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس لان المعرف مقول** یہ پہلے دعویٰ لا یعلم التصور من التصدیق کی دلیل ہے اس دلیل کی توضیح بعد میں کیجائیگی اس اعتراض کا جواب دوانی نے بھی دیا ہے پہلے وہ سن لیں وہ فرماتے ہیں کہ جو بھی صورت اختیار کی جائے دور و تسلسل بہر حال لازم آتا ہے۔ وہ یوں کہ اگر جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب من التصدیق البدیہی ہو تو کہا جائے گا کہ یہ تصدیق

besturdubooks.wordpress.com

بدون التصور حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ تصور تصدیق کے لئے شرط ہے یا شطر تو تصدیق موقوف علی التصور ہو گئی تو تصور بواسطہ تصدیق موقوف علی التصور ہوا سلسلہ آگے چلا جائے تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اور اسی طرح اگر جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب منتہی ہو تصور بدیہی تک کہا جائے گا کہ اکتساب تصدیق من التصور فعلٌ اختیاریٌ والفعل الاختیاری مسبوق بالتصدیق بفائدۃ ما وذلک التصدیق نظری تو سلسلہ آگے چلے گا تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اب قاضی مبارک کو دیکھتے وہ فرماتے ہیں هذه صغرى القياس اور کبری قیاس لاشئ من المقول بتصديق یہ اس وقت جب آپ تالیف دلیل شکل اول کی صورت پر کرنا چاہیں تو المعرف مقول ولا شئ من المقول بتصديق اگر تالیف دلیل شکل ثانی سے کریں تو پھر کبری قیاس لاشئ من التصدیق بمقول ہوگا اور ہر دو صورتوں میں نتیجہ لاشئ من المعرف بتصدیق ہوگا۔ فينعكس الى المطلوب اى لاشئ من التصديق بمعرّف کبری کے متعلق کہا فمستغنٍ عن الذكر والبيان لامتناع حمل القضية على شئ ولان التصديق مبائن للتصور نوعًا فامتنع الحمل بينهما لان المبائن لا يحمل على المبائن وتوضيح الصغرى على ما سمع یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ صغری میں معرف سے کیا مراد ہے الکاسب المطلق یعنی جو حصول شئ کا مفید ہو محمول ہو خواہ نہ ہو یا الکاسب المحمول مراد ہے جو معرف کا متعارف معنی ہے وهو ما يحمل على الشئ لافادة تصوره اگر شق اول مراد ہو تو پھر آپ کا صغری ممنوع ہے۔ کیونکہ جب کاسب کے اندر حمل ضروری نہ ہوا تو پھر آپ کا المعرف مقولٌ کہنا کلیۃً کیسے صحیح ہو گا بلکہ معرف ایسی چیز بھی ہو سکتا ہے جو مقول اور محمول نہ ہو تو اب اگرچہ تصدیق مبائن ہونے کی وجہ سے محمول تو نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی خصوصیت کی بنا پر کاسب تصور ہو جائے اور اس سے انتقال ذہن الی التصور ہو سکے جیسے سواد سے بیاض کی طرف اور نار سے دخان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے باوجودیکہ ایک دوسرے کے مباین اور ناقابل حمل ہیں اور اگر شق ثانی مراد ہے تو پھر تقریب ناتمام ہے کیونکہ دعوی آپ کا عام تھا یعنی لا يعلم التصور من التصديق تصور على الاطلاق تصدیق سے مکتسب نہیں ہو سکتا اور تصدیق کاسب مطلق برائے تصور نہیں ہو سکتی اور آپ کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق معرف یعنی کاسب محمول نہیں ہو سکتی تو آپ کی دلیل دعوی کے مطابق نہ ہوئی علاوہ ازیں اس صورت میں صغری بھی مستغنی عن البیان ہے کیونکہ جب معرّف کہتے ہی کاسب محمول کو ہیں تو پھر مقولٌ کہنا اور اس کی توضیح کے لئے دلیل پیش کرنا سب فضول ولغو ہو جائے گی۔ تو اس سوال

besturdubooks.wordpress.com

کا جواب دیتے ہوئے کہا المقصود من الکاسب حاصل جواب یہ کہ شق اول اختیار کی یعنی کاسب مطلق مراد ہے کما صرح بہ فی الحاشیہ لیکن مقدمہ ممنوعہ کو اور طریق سے ثابت کرنیکی کوشش کی یعنی اس کو ثابت کیا کہ معرف محمول ہی ہوتا ہے وہ یوں کہ مجہول تصوری کے کاسب سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز اس مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کا فائدہ دے تو ہم اس کو معرف اور کاسب کہیں گے اگر ایک چیز کسی مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کی مفید نہیں ہے بلکہ تصور بکنہ الشئی کی مفید ہے تو اسے ہم کاسب نہیں کہیں گے اب انتقال من السواد الی البیاض او من النار الی الدخان لایکون من الکسب لانہما لایفضیان الی تصورہما بالکنہ او بالوجہ اور جو چیز تصور بالکنہ کا فائدہ دیتی ہیں وہ صرف ذاتیات ہیں اور مفید تصور بالوجہ صرف عرضیات کیونکہ ان دونوں اقسام تصور میں علی الترتیب ذاتیات وعرضیات مرآۃ بن کر افادہ تصور کرتی ہیں اور ذاتیات وعرضیات محمول ومقول ہوتی ہیں تو بنابریں معرف بھی محمول ہوا لیکن فتفکر کے ساتھ اشارہ کیا جس کو منہیہ میں واضح کر دیا کہ ہر ذاتی کے لئے محمول ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اجزائے خارجیہ ذاتیات تو ہیں لیکن قابل حمل نہیں ہیں لہذا ہر ذاتی کو محمول کہنا غلط ہے الا یہ کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ مطلق ذاتی کے متعلق واجب الحمل ہونا نہیں کہہ رہے تھے بلکہ وہ ذاتی جو تصور بالکنہ کی مفید ہو اور یہ صرف اجزائے ذہنیہ ہی ہو سکتے ہیں نہ خارجیہ اور اجزائے ذہنیہ واجب الحمل ہیں لہذا اعتراض مرتفع ہو جائے گا ثانیاً یہ کہ تصدیق تصور کے اجزائے خارجیہ میں سے تو بداہۃً نہیں ہے تو اب معرف بننے کی صورت ہیں یا تو اجزائے ذہنیہ سے ہو گی تو بھی واجب الحمل ہو گی یا عرضی ہو گی تو بھی واجب الحمل کیونکہ عرضی ما یکون خارجاً محمولاً کو کہتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہو گا۔ لیکن تصدیق چونکہ قابل حمل علی التصور نہیں ہے لہذا معرف نہیں ہو سکتی

قولہ والتصور متساوی النسبۃ الا ای الی وجود التصدیق وعدمہ الخ یعنی ان التصور متساوی النسبۃ فی الاقتضاء ای لایقتضی وجود التصدیق کما لایقتضی عدمہ بل قد یحصل وجود التصدیق عقیب التصور وقد یحصل عدمہ کما فی صورۃ الشک یعنی ان التصدیق قد یحصل فی صورۃ الشک بان یزول الشک ویحصل بعدہ للنفس درجۃ الیقین والتصدیق وقد لایزول الشک بل یبقی مدۃ العمر فلا یحصل التصدیق قطعاً فنسبۃ التصور الی وجود التصدیق بعدم الاقتضاء والی عدمہ کذلک متساویۃ اب یہاں سے مصنف ولا بالعکس کی دلیل پیش کر

besturdubooks.wordpress.com

رہا ہے یعنی اس کی کہ تصدیق مکتسب من التصور نہیں ہو سکتی اس لئے کہا التصور متساوی النسبۃ یہ ہے۔ صغریٰ اور قاضی مبارک نے کبریٰ منہیہ میں پیش فرما دیا کہ کل ما ہو متساوی النسبۃ بالقیاس الی وجود التصدیق وعدمہ لا یکون علۃ موجبۃ لاحدھما اس کبریٰ کے متعلق فرمایا ظاہرۃ مستغنیۃ عن البیان کیونکہ جس امر کی نسبۃ ایک شئی کے وجود کے ساتھ وہی ہے جو اس شئی کے عدم کے ساتھ ہے تو کسی ایک جانب کو وہ امر کیسے ترجیح دے سکتا ہے البتہ صغریٰ کو بالدلیل واضح کرنیکی کوشش فرمارہے ہیں بقولہ لان اثر التصور مجرد تمثل الشئی فی الذھن الخ یعنی جب تصور کا تعلق کسی شئی سے ہو تو اس پر جو اثر مترتب ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس شئی کا تمثل اور ارتسام ذہن میں ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی حکایت عن الواقع نہیں ہوتی اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا مع عزل النظر عن کونہ حقا او باطلا جیسے حد ورسم صرف محدود ومرسوم کو متمثل ومرتسم فی الذہن کر دیتی ہے لیکن حکایت پر قطعاً مشتمل نہیں ہوتی، علی خلاف سنۃ التصدیق بخلاف طریقہ تصدیق کے کہ جب تصدیق کا تعلق کسی چیز سے ہو تو اس پر جو اثر مترتب ہوتا ہے وہ صرف تمثل نہیں ہے بلکہ حصول شئی فی الذہن علی سبیل الحکایت ہوتا ہے جس کی طرف قاضی نے من حیث انہ واقع الخ کے ساتھ اشارہ کیا ہے یعنی صرف مجرد تمثل نہیں ہوتا بلکہ وقوع یا لاوقوع معتبر ہوتا ہے جو حکایت عن الواقع ہوتی ہے تاکہ اذعان کا تعلق اس کے ساتھ ہو۔ کیونکہ اذعان صرف حکایت ہی کے ساتھ تعلق پکڑ سکتی ہے اور حصول بلاحکایۃ سے اذعان حاصل ہی نہیں ہو سکتی یہی وجہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ چونکہ حامل حکایت ہوتے ہیں تو ان حکایتین کا اذعان موذی ہوتا الی الاذعان بالحکایۃ التی فی النتیجۃ گویا حد اوسط کا ربط مع الاصغر باعتبار الحمل اور مع الاکبر باعتبار الوضع مفید ہوتا ہے۔ ربط الاکبر مع الاصغر کی تصدیق کا اور حد اوسط کا تصور محض اس قسم کی تصدیق کا مفید قطعاً نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیق ہر حال حکایۃ کو چاہتی ہے اور تصور حکایۃ سے خالی ہے لہذا تصور تصدیق کے لئے علۃ نہیں بن سکتا کیونکہ علۃ ایسی وصف کا افادہ فی المعلول کر ہی نہیں سکتی جو خود اس علۃ کے پاس نہ ہو یہی وجہ ہے کہ علۃ بصورت عدم کسی کو افادہ وجود نہیں کر سکتی، چونکہ تصور حامل حکایت نہیں ہوتا اور وجود تصدیق بلغیر الحکایت حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا تصور کو تصدیق کے ساتھ کوئی علاقہ اور کوئی مناسبۃ افادہ نہ ہوتی۔ لہذا علاقہ مناسبۃ ہونے کیوجہ سے یہ افادۂ تصدیق کر ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ جب تک بین الکاسب والمکتسب مناسبت نہ ہو سلسلہ اکتساب جاری نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ہر شئی ہر شئی کے لئے کاسب اور مکتسب ہو جاتی اسی عدم مناسبت کی بناء پر جیسے تصور کاسب تصدیق نہیں ہو سکتا اسی طرح تصدیق بھی کاسب تصور نہیں ہو سکتی یہی مراد ہے

besturdubooks.wordpress.com

قاضی مبارک کی بقولہ وبھذا ایستنبط دلیل آخر علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق قولہ ولھذا قیل ان التصدیق لایقع بمعنیً مفرد الخ قال شیخ ابن سینا ہے انہوں نے منطق الشفاء میں کہا "التصدیق لایقع بمعنیً مفردٍ فان ذلک المعنی لیس حکمہ وجودہ وعدمہ واحدًا فی ایقاع ذلک التصدیق اذ لایجوز ان یکون الشیئ علۃ لشیئ فی حالتی وجودہ وعدمہ واذا اُقرِنت بالمعنی وجودًا اوعدمًا فقد اضفت الیہ معنیً آخر فلا یکون مفردًا" انتھی اس عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ تصدیق ایک معنی مفرد کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ تو جائز نہیں ہے کہ ایک شیئ دوسری شیئ کے لئے اپنی حالت وجود اور عدم دونوں میں برابر طور پر علۃ بنے ورنہ تو پھر ہر شیئ ہر شیئ کے لئے ہر حالت میں علۃ بن جائے اور یہ باطل ہے اور جب آپ اس معنی مفرد کے ساتھ وجود یا عدم کا اعتبار کریں تو پھر آپ نے ایک اور معنی کا اضافہ کر دیا تو اس صورت میں یہ مفرد نہ رہا بلکہ مرکب ہو گیا تو تصدیق کا ترتب مرکب پر ہوا نہ کہ تصور پر جو کہ مفرد ہے تو اس پر دوانی نے دو وجہ سے اعتراض کر دیا ایک یہ کہ آپکی یہ دلیل من اولہ الی آخرہ اکتساب تصور من التصور میں چل سکتی ہے لہذا تصور بھی تصور سے مکتسب نہ ہو بلکہ وہ بھی مرکب سے حاصل ہو حالانکہ یہ غلط ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ معنی مفرد اپنے وجود ذہنی کے درجہ میں مفید تصدیق ہو جائے گا، اور بس یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ اس کے موجود فی الذہن ہونے کی تصدیق کریں تاکہ وہ معنی مرکب ہو جائے بلکہ جیسے تصور اپنے وجود ذہنی کے ساتھ مفید تصور ہوتا ہے اسی طرح مفید تصدیق بھی ہو جائے گا، اور دوانی نے یہ بھی فرما دیا کہ۔ ماذکرہ الشیخ مغالطۃ ومثل ذلک غریب عن مثلہ انتھی تو قاضی مبارک شیخ کی عبارت کی توجیہہ کر کے اسی علاقہ مناسبت نہ ہونے کی طرف لے جا رہا ہے تاکہ دوانی کا اعتراض واقع ہی نہ ہو قاضی یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصدیق ایک ایسے معنی مفرد سے حاصل نہیں ہوسکتی جس کا اثر صرف تمثل فی الذہن ہو اور اس کے اندر حکایت کا وجود ہی نہ ہو ضرورۃ ان الذی یوقعہ یجب ان یکون صادقا فی نفسہ او عند العقل اس عبارت سے ادھر اشارہ کیا کہ اس کے اندر حکایت کا ہونا ضروری ہے ان یکون صادقا فی نفسہ الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو معنی تصدیق کے لئے کاسب بنے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس معنی کے ساتھ وجود یا عدم رابطین بالحمل علی الاصغر وبالوضع للاکبر کا ہونا ضروری ہے تاکہ تصدیق کے ساتھ اسے علاقہ مناسبت حاصل ہو جائے۔ جب اس وجود رابطی کا اذعان ہو گا۔ تب جا کر ربط الاکبر بالاصغر کا

besturdubooks.wordpress.com

اذعان حاصل ہوگا۔ اگر یہ چیز ربطی پیدا نہ ہو تو پھر عدم مناسبت کی وجہ سے کسب جاری نہیں ہوسکے گا۔ بخلاف التصور لما لم یکن معتبراً فی حقیقتہ المطابقۃ الخ یعنی جب تصور کی حقیقت میں مطابقۃ یعنی حکایۃ عن الواقع معتبر نہیں ہے تو لہذا اس کے کاسب میں بھی حکایت نہیں ہوگی بلکہ جیسے تصور کا اثر محض تمثل بلا حکایتہ ہے اسی طرح اس کا کاسب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ فتفکر لتنکشف لك حقیقۃ الحال قولہ والبسیط لا یکون کاسبًا الخ منطق قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں سے بحث کرتی ہے یعنی کسب واکتساب میں کس قسم کا مادہ کام دیتا ہے مثلاً تصور کے اکتساب میں بطور مادہ جنس وفصل اور خاصہ استعمال ہوسکتا ہے عرض عام کام نہیں دیتا۔ تصدیقات کے اکتساب میں مادہ قضایا صحیحہ ہونے چاہیئں از قسم متواترات، حدسیات، مشہورات کم سے کم مظنونات ہوں، موہومات، مشکوکات اور مغالطات کا استعمال صحیح اور مفید نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح قواعد صورت میں بتلایا جاتا ہے کہ ترتیب مواد کیسے ہو یعنی ترتیب امور معلومہ کا طریقہ وضع کیا جاتا ہے مثلاً جنس پہلے ہو اور فصل اس کے بعد بطور تقیید کے ہو اور حد اوسط محمول فی الصغری اور موضوع فی الکبری ہو وغیرہا یہ مسائل متعلقہ بالصورۃ ہیں اگر کسب واکتساب مفرد بسیط سے ہوسکے تو یہاں ترتیب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو اس صورت میں قواعد صورۃ کی طرف احتیاج نہیں رہتی، حالانکہ یہ حضرات منطق کے متعلق بحیثیت قواعد مادہ وصورۃ دونوں کے لحاظ سے محتاج الیہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو اس دعوی کو پورے طور پر ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ بسیط کاسب نہ ہوسکے اس لئے مصنف نے فرمایا والبسیط لا یکون کاسبًا اب اس پر اعتراض واقع ہوا کہ یہ نفی صحیح نہیں ہے کیونکہ صرف فصل اور تنہا خاصہ کے ساتھ تصورات کا تعریفی اکتساب ہوتا ہے جیسے حد ناقص اور رسم ناقص کی صورت میں اور یہ کاسب بسیط ہے تو آپ کی نفی کیسے صحیح ہوسکتی ہے۔ قاضی مبارک نے اس اعتراض کے تین جواب دے دیئے پہلا جواب اپنے قول حیث یفید انضباط التعریف بالمرکب الخ کے ساتھ دیا، حاصل یہ کہ مفرد کے ساتھ اگرچہ تعریف تو ہوسکتی ہے لیکن اس تعریف میں ایسا انضباط نہیں ہوتا جیسے تعریف بالمرکب میں انضباط ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ نے فرمایا کہ تعریف بالمفرد نادر فی الاستعمال اور ناقص فی الافادۃ ہے۔ والنادر فی حکم المعدوم والناقص لا یلتفت الیہ فلا یقع الاعتراض بہ باقی رہی یہ بات کہ تعریف بالمفرد میں انضباط نہیں اس کا کیا مقصد ہے بعض حضرات نے کہا والمراد بالانضباط ھھنا التحصل بعد الابہام کما یکون فی التعریف بالمرکب من الجنس والفصل

besturdubooks.wordpress.com

مثلاً جیسے تعریف بالمرکب کے اندر تحصل بعد الابہام ہوتا ہے کہ جنس ایک درجہ مبہم ہے اور فصل کے ساتھ اس ابہام کے بعد تحصل ہوتا ہے۔ والتحصل بعد الابہام اوقع فی النفس واضبط اور چونکہ اس قسم کی تعریف جامع اور مانع دونوں پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے اس کی افادیت بھی کاملہ ہوتی ہے بخلاف تعریف بالمفرد کے کہ وہ اس فائدہ سے خالی ہوتی ہے شارح مطالع اور فاضل لاہوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدم انضباط کے متعلق یہ فرمایا کہ التعریف بالمفرد مشتمل علی الحرکۃ الاولیٰ ای الحرکۃ من المطلوب الی المبادی لہذا غیر واقعۃ تحت الضبط یعنی اس کے لئے کوئی ضابطہ اور قانون کلی نہیں ہے۔ کیونکہ ضابطہ اور قانون ترتیب امور کے اندر جاری ہوتا ہے۔ اور ترتیب مرکب من الاجزاء میں ہوتی ہے جو کہ حرکۃ ثانیہ کا لازم ہے۔ اور مفرد و بسیط کے اندر نہ ترتیب ہے نہ کوئی ضابطہ اور قانون بلکہ ایک مفرد اور بسیط سے انتقال الی المقصود احوال اشخاص اور عرف و عادات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف رہتا ہے یعنی بعض اشخاص کو ایک بسیط سے دوسرے معنی کی طرف انتقال سریع اور بعض کو انتقال بطی اور بعض کا ذہن سرے سے منتقل ہی نہیں ہوتا اور جب اس کے لئے کوئی ضابطہ نہ ہوا تو یہ غیر معتبر ہے فلا یتقع الاعتراض به جواب ثانی او یقال بحیث سے دیا خلاصہ یہ کہ کسب و اکتساب سے جو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کے اقسام میں سے مقصود اعظم علم بالکنہ ہے یعنی بواسطۃ الذاتیات کیونکہ علم بالحقیقۃ ہوتا ہی علم بالکنہ ہے کیونکہ علم بکنہہ بدیہی ہے اور علم بالوجہ اور بوجہہ درحقیقت وجہ کا علم ہوتا ہے۔ نہ ذو الوجہ کا اور علم بالکنہ جو کہ مقصود اعظم ہے۔ وہ مرکب من الجنس والفصل ہوتا ہے۔ پس ایسی کسب جس کے ساتھ کنہ حقیقۃ پر اطلاع ہو وہ صرف حد تام ہے۔ جو کہ مرکب ہے اور مفرد و بسیط سے حاصل نہیں ہوسکتا لہذا کاسب بسیط مفید لکنہ الحقیقۃ نہ ہوا لہذا غیر معتبر ہے۔ یہ دونوں جواب اتحاد بین الکاسب والمعرف پر مبنی ہیں۔ جواب ثالث و یمکن ان یقال الخ کے ساتھ دیا اور یہ جواب کاسب اور معرف کے درمیان فرق کرنے پر مبنی ہے۔ کسب ایک ایسا فعل ہے جو مشقت اور تکلیف کے ساتھ حاصل ہو اور صناعۃ منطق اور اختیار عبد کو اس کے اندر زیادہ دخل ہو۔ بخلاف معرف کے کہ وہ اس سے عام ہے کہ اس کے اندر مشقت ہو یا نہ ہو۔ اور اختیار کو مداخلۃ ہو۔ خواہ نہ ہو۔ تو اس صورت میں کاسب مرکب ہوگا جس کی ترتیب اجزاء میں ہمارے اختیار اور صناعۃ منطق کو مداخلت ہو۔ بسیط تو اس قسم کے عمل کو قبول نہیں کرتا۔ تب مصنف نے مسلم الثبوت میں کہا۔ لانہ لا یقبل العمل تو ہم نے بسیط سے کاسب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ معرف ہونے کی معترض نے تو بسیط کے معرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس سے ہمیں انکار نہیں ہے۔ لہذا اعتراض واقع نہیں ہوگا اس لئے مصنف نے بھی تو کہا ہے فلا بد من الترتیب للاکتساب اور یہ نہیں کہا۔ کہ تحصیل مجہول کے لئے یا نظر کے لئے ترتیب امور ضروری

besturdubooks.wordpress.com

ہے کیونکہ تحصیل مجہول اور نظر تو بملاحظۂ معقولِ واحد حاصل ہو سکتی ہے جیسے معرفِ ناقص کے اقسام میں ہوتا ہے۔
فتامل قوله فلابد من ترتيب امورٍ الا هذا تعريف المتاخرين للنظر قوله
فلابد الخ تفريع على ما تقرر من ان البسيط لا يكون كاسبًا لانه حينئذٍ
لا يكون الكاسب الا مركبًا وفيه امورٌ فلابد من ترتيبها والمراد من الامور
مافوق الواحد قاضی مبارک نے ترتیب امور کے متعلق فرمایا کہ هذا تعريف المتاخرين
للنظر یعنی نظر کی تعریف اور حقیقت متاخرین کے نزدیک ترتیب امور ہے اور والحق انه عبارة الخ
سے تعریف نظر جو عند المتقدمین تھی پیش کر دی۔ یعنی متقدمین کے نزدیک حركة النفس من المطلوب الى المبادى ومن
المبادى الى المطلوب کا نام نظر ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے
تو اولاً ذہن مطلوب سے معانی مخزونہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ایک معنی سے دوسرے کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے
تاکہ اپنے مطلوب کے لئے مبادی مناسبہ کو پالے۔ جب مبادی مناسبہ اسے حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ ذہنی
انتقال ختم ہو جاتا ہے جو مطلوب سے شروع ہوا معانی مخزونہ کا ملاحظہ کرتے ہوئے مبادی مناسبہ للمطلوب پر منتہی
ہوا اس انتقال کا نام حرکۂ اولیٰ ہے تو جب مبادی مناسبہ حاصل ہو جاتے ہیں تو پھر ذہن اس امر کا لحاظ کرتا ہے
کہ ان مبادی مناسبہ میں مستحق تقدیم کون ہے اور مستحق تاخیر کون پھر ان کے درمیان حسب استحقاق ترتیب
دے کر انتقال الی المطلوب کرتا ہے۔ تاکہ مطلوب کو حاصل کر لے اس انتقال کا نام حرکۂ ثانیہ ہے جو اول
مبادی مناسبہ سے شروع ہو کر آخر مبادی سے گذرتی ہوئی مطلوب تک پہنچ جاتی ہے چونکہ آخر المبادی
المناسبہ اور مطلوب کے درمیان فصل نہیں ہوتا۔ اس لئے اس حرکۃ کا مبدا اول المبادی کو اور منتہی
مطلوب کو کہا جاتا ہے۔ اور ترتیب امور اسی حرکۂ ثانیہ کا لازمہ ہے جس کے ساتھ متاخرین نے نظر کی
تعریف کی ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک مجموع حرکتین یعنی حرکۂ اولیٰ جو من المطلوب الى المبادى اور حرکۂ ثانیہ جو
مبادی سے الی المطلوب ہوتی ہے ان دونو حرکتوں کا نام نظر ہے۔ اور شارح نے اسی کو حق کہا ہے۔ اس لئے کہ
نظر ایک فعلِ اختیاری ہے۔ اور اس صورت میں اختیار کو زیادہ مداخلۃ کا موقع ملتا ہے کیونکہ یہ دو فعلوں پر
مشتمل ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ وہ ایک فعل پر مشتمل ہے اور صناعۃ منطق کو بھی متقدمین کے
مذہب پر زیادہ مداخلت حاصل رہتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں منطق بحیثیت قواعدِ مادہ و قواعدِ
صورت دونو کے لحاظ سے محتاج الیہ ہو جاتی ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ اس صورت میں
صرف قوانین صورۃ کی طرف احتیاج رہتی ہے۔ قواعد مادہ کی طرف نہیں کسب واکتساب اور
اختیار کی مداخلت جہاں زیادہ ہوگی وہ تعریف درست قرار پائے گی۔ قوله والضرورة

besturdubooks.wordpress.com

تقابل الحركة الاولى منهما وعليها بناء النظرية انقطعت بان وجد المبادی مرتبة فحينئذ لاحاجة الى الحركة الثانية لانهما انما تكون لترتيب المبادی فلاحاجة الى الترتيب فی المبادی المرتبة او تمادت بان وجدت المبادی غير مرتبة فلا بد حينئذ من الترتيب وهذه هی الحركة الثانية التی لحقت بها الاولی

اب اس عبارۃ کے مطلب اور مقصد کی طرف غور فرمائیے اس کا مفہوم جو تبادر الی الذہن ہے وہ یہ کہ ضرورت یعنی بداہۃ حرکۃ اولی کے بالمقابل ہے یعنی جہاں حرکۃ اولیٰ موجود ہوگی وہ بدیہی نہیں ہوگا. وعلیہا بناء النظریۃ یعنی اس پر دار ومدار نظریۃ کی ہے یعنی جہاں حرکۃ اولیٰ موجود ہوگی. وہ نظری ہوگا. بدیہی نہیں ہوسکتا. اور متاخرین نے جو تعریف نظر ترتیب امور کے ساتھ کی تھی یہ حرکۃ ثانیہ کا لازم تھا. اسلئے مختار متاخرین پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی ونظری کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے جب کہ حرکۃ ثانیہ منتفی ہو اور حرکۃ اولی متحقق ہو کیونکہ حرکۃ اولی جو بداہۃ کا مقابل تھی وہ موجود ہے اس لئے یہ بدیہی نہیں ہوسکتا اور چونکہ اس صورت میں حرکۃ ثانیہ منتفی ہے لہذا ترتیب امور بھی تو نہیں آئے گی جو آپ کے نزدیک نظر کہلاتی ہے. لہذا یہ نظری بھی نہیں ہوگا. اور بین البدیہی والنظری واسطہ کا ہونا یہ امر باطل ہے جو کہ مختار متاخرین سے لازم آرہا ہے. لہذا مختار متاخرین باطل ہوگا. الا ان يتكلف ويجعل الحدس مقابلاً للاولیٰ الخ یہ اعتراض مذکور سے ایک جواب کی صورت نکالی جارہی ہے. حاصل اس کا یہ ہے کہ اس صورت کو بدیہی کی قسم حدس میں تکلف کرکے درج کردیا جائے تو واسطہ لازم نہیں آئے گا. اور حدس کی یہ تعریف کی جائے بانه ظفر من المبادی الخ یعنی یہ کہ مبادی سے مطالب کی طرف ظفر ہو. یعنی حرکۃ ثانیہ دفعیہ ہو. تدریجیہ نہ ہو اور حرکۃ اولیٰ تدریجیہ خواہ موجود ہو یا نہ ہو اس کے ساتھ حقیقۃ حدس میں کوئی فرق نہیں آتا. اب قابل اعتراض صورۃ میں چونکہ حرکۃ ثانیہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے لہذا تدریج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا. بلکہ انتقال ظفری اور دفعی ہوگا. لہذا یہ حدس میں داخل ہو کر بدیہی ہو جائے گا. اور اعتراض بالواسطہ سے خلاصی حاصل ہو جائے گی اب اس جواب پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ آپ نے تو حرکۃ اولی کو مقابل ضرورۃ وبداھۃ قرار دیا ہے. یعنی جہاں حرکۃ اولی موجود ہوگی وہ بدیہی کی قسم میں داخل نہیں ہوگا. تو اب آپ اسکو بدیہی کی قسم حدس میں کیسے داخل کررہے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان يجعل الحدس مقابلاً للاولیٰ مقابلة الخ یعنی حدس کو حرکۃ اولی کا مقابل قرار دیں اس قسم کا مقابلہ جو صاعدہ اور ہابطہ میں ہوتا ہے چونکہ حرکۃ اولی میں مبداء حرکۃ مطلوب ہے جو من وجہ تحت کا مصداق ہے

besturdubooks.wordpress.com

اور اس حرکۃ کا منتہی مبادی ہیں جو من وجہٍ فوق کہلاتے ہیں اس لئے حرکۃ اولیٰ صاعدہ ہوئی اور حرکۃ ثانیہ
ہابطہ حاصل جواب یہ کہ مقابلہ سے تبادر اور ظاہری معنی مراد نہیں ہے یعنی عدم الاجتماع اصلاً مراد نہیں ہے
بلکہ اس سے عام معنی مراد ہے ۔یعنی عدم الاجتماع سواءٌ کان فی المسافۃ او فی الجہۃ جیسے صعود وہبوط بس کہ یہاں
اگرچہ عدم الاجتماع فی المسافۃ تو نہیں ہے لیکن عدم الاجتماع فی الجہۃ تو ہے اسی طرح حرکۃ اولیٰ جو مقابل
عدس ہے اس سے تقابل عدم الاجتماع فی المسافۃ نہیں ہے ۔بلکہ عدم الاجتماع فی الجہۃ مراد ہے یعنی حرکۃ
اولیٰ صعودٌ اندریجی ہے اور حرکۃ ثانیہ ہبوطاً دفعی اور طفری لہٰذا حرکۃ اولیٰ اور ضرورۃ کے مابین جو تقابل معتبر
تھا۔ وہ من وجہٍ برقرار رہے گا مگر اس جواب میں تکلف ضرور ہے کیونکہ حرکۃ اولیٰ کو اقسام بدیہی کے ساتھ
مقابلہ ایک قسم کا نہ رہا بلکہ بعض کے اندر مقابلہ نفی واثبات کا ہوا اور بعض کے اندر صعود وہبوط کا اور یہ وجہ
تکلف حاشیہ میں پیش فرمادی ہے ۔اب اس قول پر دو اعتراض ہیں ایک اعتراض یہ واقع کیا جاتا ہے
کہ قاضی کا قول و الحق انہ عبارۃ الخ تقاضا کرتا ہے کہ نظریۃ کیلئے مجموع حرکتین کا ہونا شرط ہے
اور والضرورۃ تقابل الحرکۃ الاولیٰ منہما وعلیہا بناءً النظریۃ الخ تقاضا کرتا ہے کہ نظریۃ کے لئے حرکتین کا مومجری
نہیں بلکہ حرکۃ اولیٰ کا وجود کافی برائے نظریۃ ہے ۔ فبین کلامیہ تدافع وتخالف اور دوسرا
اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مختار متاخرین پر لزوم واسطہ کا اعتراض صرف محقق ہروی کا وہم ہے اور شارح نے
بھی اس کی تقلید اختیار کرتے ہوئے یہ الزام متاخرین کے سر پر لگا دیا۔ اور یہ سب کچھ ان حضرات کے
قلت تأمل کا نتیجہ ہے ۔کیونکہ متاخرین کے نزدیک نظریۃ وبداہۃ کی دار ومدار ترتیب امور کے وجود وعدم پر ہے نہ
کہ حرکۃ اولیٰ کے وجود وعدم پر اور یہ صورۃ مذکورہ عند المتاخرین بدیہی میں داخل ہے اس لئے کہ نظر بمعنی
ترتیب یہاں موجود نہیں ہے ۔ بلکہ منعدم ہے لہٰذا متاخرین پر اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا۔ جواب از اعتراض
اول۔ قاضی کی عبارۃ والضرورۃ تقابل الحرکۃ الاولیٰ الخ کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ حرکۃ اولیٰ
کا وجود موجب ومستلزم نظریۃ ہے اور اس کا انتفاء موجب بداہۃ یہی معنی مراد لینا کسی صورت میں صحیح نہیں
ہے ۔جیسا کہ یہی مفہوم اکثر حضرات نے لیا۔ اور قاضی مبارک پر اعتراض بالتدافع والتخالف وارد کر دیا کیونکہ
اس عبارت کی مراد مذکورہ نہ تو متاخرین کے مذہب پر صحیح ہے نہ متقدمین کے مذہب پر متاخرین کے مذہب پے
اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ان کے نزدیک موجب نظریۃ حرکۃ ثانیہ کا وجود ہے ۔اور اسی کا انتفاء موجب بداہۃ
ہے ۔حرکۃ اولیٰ کو اس میں متاخرین کے نزدیک کوئی دخل نہیں ہے اور متقدمین کے نزدیک موجب نظریۃ
مجموع حرکتین کا وجود ہے ۔ اور موجب بداہۃ دونوں کا انتفاء ہے یا زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک موجب
بعید بداہۃ کے لئے انتفاء احدی الحرکتین لاعلی التعیین ہوسکتا ہے ۔ لاانتفاء الحرکۃ الاولیٰ بخصوصہا

besturdubooks.wordpress.com

باقی رہا لفظ تقابل یہ بھی اس معنی مذکورہ کا منافی نہیں ہے یہ ایسے سمجھئے جیسے کہا جاتا ہے کہ مفرق بصر مقابل سواد ہے اب اس کا یہ معنی تو ہرگز نہیں ہے۔ کہ مفرق بصر کا وجود موجب بیاض ہے اور اس کا عدم علۃ موجبہ برائے سواد ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مفرق بصر شعاع میں موجود ہے لیکن بیاض موجود نہیں اور مفرق بصر خضرۃ میں منعدم ہے لیکن سواد موجود نہیں ہے اسی طرح حرکۃ اولی کا مقابل ضرورۃ ہونا اس کو تقاضا نہیں کرتا کہ اس کا وجود موجب نظریۃ ہے۔ اور اس کا عدم علۃ موجبہ برائے بداہۃ ہے بلکہ تقابل سے مراد یہ ہے کہ بدیہی کے جمیع اقسام حرکۃ اولی سے بالاستقراء خالی ہیں یعنی بدیہی کی جو قسم بھی ہو گی اس کے اندر حرکۃ اولی موجود نہیں ہو گی۔ نہ اولیات میں اور نہ مشاہدات اور نہ مجربات و متواترات اور فطریات و حدسیات میں حدسیات میں اس لئے نہیں کہ متقدمین کے نزدیک حدس حرکتین دفعتین کا نام ہے۔ اور باقی اقسام میں اس کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ جیسے مفرق بصر مقابل سواد ہے یعنی سواد کے جتنا اقسام ہیں خواہ اشد ہو یا شدید و ضعیف کسی میں مفرق بصر موجود نہیں اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مفرق بصر کا وجود موجب بیاض ہو اسی طرح حرکۃ اولی بدیہی کی قسم میں موجود نہیں ہے اب اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ اس کا وجود مستلزم نظریۃ ہے۔ اور قاضی مبارک کا یہ قول وعلیها بناء النظریة وہ بھی اس کو تقاضا نہیں کرتا۔ کیونکہ یہ مفہوم کسی مذہب پر صحیح نہیں ہے کما مر بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ علیها بناء النظریة ای بناء عدم البداهة یعنی ان الحركة الاولى موجبة لدفع البداهة بمعنى ان كلما تحقق فيه الحركة الاولى فلا يكون قسما من اقسام البديهي لا ان وجود الحركة الاولى موجبة للنظرية كما ان مفرق البصر موجب لرفع السواد لا ان وجود المفرق موجب للبياض فتأمل فى اندفاع اعتراض التدافع والتخالف به

جواب۔ از اعتراض ثانی یہ کہ محقق ہروی اور قاضی مبارک کی مراد یہ ہے کہ حرکۃ اولی باتفاق الفریقین مقابل بداہۃ ہے یعنی کسی قسم بدیہی میں حرکۃ اولی موجود نہیں ہوتی پس یہ صورت مذکورہ اس لئے بدیہی نہیں ہو سکتی کہ اس میں حرکۃ اولی مدرج ہے۔ اور نظری اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ترتیب امور جو حرکۃ ثانیہ کا لازم اور تعریف نظر ہے۔ موجود نہیں ہے لہذا ان حضرات کی طرف قلۃ تامل کی نسبۃ غلط ہے پھر اب اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے وہی تکلف کریں جو حدس کے بارہ میں تقابل صعود و ہبوط لیکر قاضی نے کیا ہے۔ ورنہ تو اور کوئی مخلص نہیں ہے پھر قاضی مبارک پر مزید اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ لزوم واسطہ کا اشکال صرف مذہب متاخرین پہ وارد نہیں ہوتا بلکہ مذہب متقدمین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متقدمین

besturdubooks.wordpress.com

کے نزدیک حرکۃ اولیٰ کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ بدیہی بھی نہیں ہو سکتا اور چونکہ حرکتین کا وجود نہیں اسلئے نظری بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ متقدمین کے نزدیک مدار نظریۃ حرکتین کے وجود پر ہے فما وجہ تخصیص الاشکال بمذھب المتاخرین بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ درحقیقت اس کے ساتھ متاخرین پر اعتراض کرنا مقصود نہیں۔ بلکہ اس کی وجہ بتلانی منصور ہے کہ متاخرین نے حدس کی تعریف بایں متقدمین کی تعریف جو مجموع الانتقالین الذہنیین کی جاتی تھی اس سے کیوں عدول کیا اور صرف انتقال ثانی کو دفعی قرار دیکر تقابل صعودی ہبوطی کا ارتکاب کیوں کیا تو وجہ بتلائی کہ اگر یہ تعریف اختیار نہ کرتے تو صورۃ مذکورہ میں لزوم واسطہ کے اعتراض سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہ تھی اب یہ تعریف اختیار کرکے اس اشکال سے متاخرین بچ نکلے ہیں لیکن متقدمین پر یہ اعتراض واقع ہے اور غیر مندفع بھی انظر شرح المطالع اور بعض حضرات نے اس بارہ میں دوسری راہ اختیار کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک نظر دو معنی میں مشترک ہے۔ الاول انہ عبارۃ عن مجموع الحرکتین و الثانی انہ عبارۃ عن الحرکۃ الاولیٰ سواء کانت مع الثانیۃ اوبدونہا فلہذا لایلزم الاشکال بلزوم الواسطۃ علی مذھب المتقدمین لان الحرکۃ الاولیٰ موجودۃ ھٰھنا فتدخل ھذہ الصورۃ فی النظریۃ ویبقی الاشکال علی المتاخرین فلا یندفع الا بالتکلف المذکور فی الحدس فتامل واختر ایہما شئت من الجوابین المذکورین بعد التامل و التفکر قولہ ولایخفی علیک انہ یلزم علیہم کون الشئ الواحد الخ

متاخرین پر ایک اور اعتراض وارد کر دیا حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک ہی شی ایک شخص کی بنسبت بیک وقت بدیہی و نظری ہو سکتی ہے جب کہ حرکۃ اولیٰ منتفی ہو، اور حرکۃ ثانیہ متحقق اس صورت میں حرکۃ اولیٰ جو کہ بداھۃ کا مقابل تھی اب اس مقابل کے انتفاء کیوجہ سے بدیہی ہو گا اور چونکہ حرکۃ ثانیہ جو مستلزم نظریۃ ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے یہ نظری بھی ہو گا۔ اب بیک وقت ایک ہی چیز ایک ہی شخص کی بنسبت بدیہی بھی ہو رہی ہے۔ اور نظری بھی حالانکہ یہ باطل ہے جو کہ مذہب متاخرین سے لازم آرہا ہے۔

الا ان یقال انہ نوع من الضروری جواب دیا کہ یہ صورۃ نظری اور بدیہی دونوں میں درج نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدیہی ہے لیکن سوال واقع ہوتا ہے کہ بدیہی کی کونسی قسم میں داخل ہو گا۔ حدس میں جا نہیں سکتا کیونکہ اس میں حرکۃ ثانیہ کا انتفاء ضروری ہے کما مر اور یہاں اس صورت میں حرکۃ ثانیہ متحقق ہے اور باقی اقسام بداھۃ میں اس کا عدم دخول ظاہر ہے۔ لکنھم لشذوذہ

سے اس کا جواب دیا۔ کہ بدیہی کی یہ قسم چونکہ شاذ ونادر ہے لہذا اس کو بدیہی کی اقسام مشہور سے شمار نہیں کیا گیا۔ بلکہ ان کے علاوہ یہ بدیہی کی ایک شاذ ونادر قسم ہے فمناط البداھۃ بالحقیقۃ الخ یہ جواب بین مذکور زبان پر تفریع ہے کہ متاخرین کے نزدیک مدار بداہۃ کسی ایک حرکۃ لاعلی التعیین کے انتفا پر ہے۔ خواہ وہ حرکۃ اولیٰ کا انتفاء ہو۔ جیسے شاذ ونادر قسم میں خواہ حرکۃ ثانیہ کا انتفاء ہو جیسے متاخرین کی حدس میں ہے اور مدار نظریۃ مجموع حرکتین کے تحقق پر ہے۔ لیکن اگر آپ غور کریں تو درحقیقت قاضی مبارک کا یہ اعتراض مذکور واقع ہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کو بدیہی میں داخل کرنے کی مدار صرف اس امر پر ہے کہ حرکۃ اولیٰ مقابل بداہۃ ہے اور مقابل کا معنی جو واضح ہو چکا ہے وہ آپ کے سامنے ہے اب اس کے انتفاء سے یہ بدیہی میں کیسے داخل ہو سکتا ہے۔ یہ پھر ایسے سمجھئے کہ مفرق بصر مقابل سواد ہے۔ اب مفرق بصر کے انتفاء سے وجود سواد تو لازمی طور پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسے مفرق بصر خضرۃ میں منتفی ہے لیکن سواد موجود نہیں ہے۔ اسی طرح حرکۃ اولیٰ کا انعدام بھی موجب بداھۃ ہونا کوئی لازمی امر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جب متاخرین نے تعریف نظر حرکۃ ثانیہ کے ساتھ کی ہے تو اس کے وجود سے وجود نظریۃ ہوگا۔ اور اس کے انتفاء سے وجود بداہۃ ہوگا کما فی الحدس لہذا متاخرین پر اس اعتراض کا ایقاع بلا وجہ ہے۔ فتأمل ایھا الناظر لیتجلی لک الحق درحقیقت قاضی مبارک کا یہ قول انتہائی پریشان کن ہے۔ جو کچھ مختلف حواشی سے سمجھا وہ پیش کر دیا ہے فتأمل وتفکر انت ایضاً قولہ والاولیٰ ان یجعل مناط البداھۃ الخ قاضی مبارک کے نزدیک بداہۃ ونظریۃ کے بارہ میں جو حق ہے یہاں سے اس کو پیش کر رہا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ مناط بداھۃ اور اسکی مدار انتفاء حرکتین ای تدریجیین پر ہے۔ بلکہ انتفاء انتقالین ای دفعیین پر ہے اور دار و مدار نظریۃ کی تحقق احدی الحرکتین پر ہے۔ خواہ حرکۃ اولیٰ ہو یا ثانیہ۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو نفس الامر میں اپنے حصول کے لئے مبادی رکھتی ہے وہ نظری ہے۔ کیونکہ اس کے اندر انتقال من المبادی الی المطالب موجود ہوا خواہ وہ دفعی ہی کیوں نہ ہو تو وہ شئی اپنی معلومیۃ میں محتاج الی الواسطہ ہو گئی ایسی چیز بدیہی نہیں بلکہ وہ نظریۃ کے تحت داخل رہے گی۔ کیونکہ ایسی چیز فی حد ذاتہ خفی ہوئی اور خفا مستلزم نظریۃ ہے اور بداہۃ کے معنی چونکہ کشف وضوح کے ہیں لہذا بدیہی وہ ہوگا جو مکمل طور پر واضح اور منکشف ہو اس کے اندر کسی قسم کا خفا نہ ہو اور یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب یہ اپنے حصول من واسطۃ العلم کی طرف بالکل محتاج نہ ہو اور یہ اس پر موقوف ہے کہ اس کے حصول کے لئے مبادی نہ ہوں جب مبادی نہ ہوتے تو نہ حرکۃ اولیٰ متحقق ہو گی نہ

besturdubooks.wordpress.com

نہ ثانیہ بلکہ انتقالین بھی موجود نہیں ہوں گے لہذا حق بات یہی ہوئی کہ جہاں حرکۃ کسی قسم کی موجود ہو وہ نظری قرار پائے گا اور جہاں حرکۃ وانتقال بالکل نہ ہو وہ بدیہی ہوگا، اور جو شخص اس نادرالوقوع قسم اور اسی طرح حدس کو بداہۃ میں داخل کرتا وہ ضرورۃ اور برہان کی مخالفت اور مصادمۃ کرتا ہے۔

کیونکہ ان دونوں قسموں میں جب حرکۃ نفس موجود ہے خواہ وہ اولی ہو یا ثانیہ تو اس کے حصول کے لئے مبادی تو نفس الامر میں متحقق ہوتے جو واسطہ فی العلم ہو جائیں گے ایسی شئ تو بدیہی نہیں ہو سکتی بلکہ داخل فی النظریۃ رہیگی، کیونکہ بدیہی و نظری میں فارق واسطہ فی العلم کا تحقق ہے جہاں اس قسم کا واسطہ متحقق ہوگا۔ وہ نظری اور جہاں نہیں ہوگا۔ وہ بدیہی قرار پائے گا۔ قاضی مبارک کی اس عبارت پر دو اعتراض واقع کئے جاتے ہیں، اول یہ کہ قاضی نے جو مناط بداہۃ ونظریۃ پیش کی ہے اس کی مخالفت کو مخالفۃ ضرورۃ و برہان قرار دیتے ہوئے فقد خالف الضرورۃ والبرھان کہا ضرورۃ برہان کی مخالفۃ تو باطل ہے پھر اس کو دالاولی کے ساتھ کیوں تعبیر کیا، یہاں تو والصواب کہنا ضروری تھا۔ جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ امور اصطلاحیہ ہیں، اور مشہور ہے کہ لامناقشۃ فی الاصطلاح دیکھئے کہ علم الکلام کی اصطلاح علم ضروری میں اہل منطق کی اصطلاح سے مختلف ہے علم الکلام اس کو کہتا ہے جو بلا اختیار حاصل ہو بخلاف اہل منطق کے کہ وہ اس کو کہتے ہیں جو نظر وفکر کا محتاج نہ ہو پھر چونکہ اہل منطق کے پیش نظر یہ ہے کہ بدیہی کے حصول میں وقوع خطا کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے وہ محتاج الی النظر والفکر نہیں ہوتا بخلاف نظری کے، پھر متاخرین نے یہ خیال کیا کہ عموماً وقوع خطا حرکۃ ثانیہ میں ہوتی ہے لہذا جہاں حرکۃ ثانیہ منتفی ہو گی، وہاں اندیشہ خطا منتفی ہو جائے گا۔ لہذا اصطلاح مقرر کی کہ اس قسم کو حدس میں درج کر کے بدیہی قرار دیا، متقدمین نے اس خیال کے پیش نظر کہ حرکۃ اولی یعنی حرکۃ من المطلوب الی المبادی میں بھی وقوع خطا ہوتا ہے۔ بسا اوقات مبادی غیر مناسبہ کا مبادی مناسبہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے تو انتخاب مبادی میں خطا واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے اصطلاح مقرر کر لی کہ حدس کے اندر حرکتین کا انتفاء ضروری ہے۔ ہاں انتقالین دفعیین ہوں تو بدیہی ہوگا، محققین نے کہا کہ خود وجود مبادی ہی منبع اور منشا خطا ہے۔ تو انہوں نے اصطلاح مقرر کر لی کہ بدیہی وہ ہوگا جہاں مبادی سرے سے نہ ہوں لہذا انہوں نے کہا کہ بدیہی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر حرکتین تدریجیین ہوں نہ انتقالین دفعیین، قاضی نے اس کو حق کہا اور یہ چونکہ اختلاف اصطلاح تھا کسی کی اصطلاح کو باطل نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے الاولی کے ساتھ تعبیر کیا۔ اعتراض ثانی یہ واقع ہوتا ہے کہ اس نادر الوقوع اور حدس عند المتاخرین کو بدیہی سے خارج کر کے نظری میں داخل کرنا اولاً اس پر موقوف ہے کہ بداہۃ ونظریۃ

besturdubooks.wordpress.com

صفتہ معلوم ہو ثانیاً اس پر موقوف ہے کہ نظری میں توقف علی النظر باعتبار مطلق الحصول کے ہو اور بدیہی میں سلب توقف باعتبار الحصول المطلق ہو ثالثاً یہ کہ توقف بمعنی لولاہ لامتنع کے ہو یہ سب مسائل انظار دقیقہ پر موقوف ہیں تو یہ مسئلہ ادق النظریات میں سے ہوگا۔ فقد خالف الضرورۃ کیسے کہہ دیا۔ جواب مختصر یہ کہ خالف الضرورۃ کا مفہوم یہ ہے کہ فقد خالف معنی الضروری والبدیھی لانہ عبارۃ عن الوضوح وھو یابی عن وجود الحرکتین کلیھما لان فی کل منھما یمکن وقوع الخطا فلا یکون واضحاً جلیا بل یکون خفیا ونظریا فتامل فکانہ ثبت ان ما وجد فیہ حرکۃ ما سواء کانت الحرکۃ اولیٰ او ثانیۃ لا یکون بدیھیا بل یکون نظریاً قولہ والتنبیہ واسطۃ فی مجرد الالتفات چونکہ نظری اور بدیہی کے درمیان تحقق واسطہ اور عدم واسطہ کو مدار فرق قرار دیا ہے۔ تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی تنبیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ تو بدیہی بھی محتاج الی الواسطہ ہو گیا، آپ نے جس امر کو فارق قرار دیا وہ کارآمد ثابت نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ مدار فرق واسطہ فی العلم ہے مطلق واسطہ نہیں تنبیہ واسطہ فی العلم نہیں بنتی بلکہ واسطہ فی الالتفات والتوجہ الثانوی ہوتی ہے کیونکہ بدیہی کا علم تو ہوتا ہے۔ لیکن اس طرف توجہ اور التفات نہ ہونے کے باعث پردۂ خفا میں آجاتا ہے اور تنبیہ حاصل شدہ علم کی طرف توجہ اور التفات کو ثانیاً منعطف کرتی ہے لہٰذا اس قسم کا واسطہ منافی بداہۃ نہیں ہے۔ فعلم کل حقیقۃ مرکبۃ الخ یہ ماقبل پر تفریع ہے خلاصہ یہ کہ ہر حقیقۃ مرکبہ کا علم جو بواسطہ اجزاء کے حاصل ہوگا وہ نظری ہوگا، کیونکہ واسطہ فی العلم کی طرف محتاج ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علم بالکنہ یعنی وہ علم جو بواسطہ اجزائے ذاتیہ کے ہوتا ہے یہ مختص بالنظریات ہے۔ کیونکہ واسطہ فی العلم کے ذریعہ وہ حاصل ہوا جو نظریات کے ساتھ مختص ہے۔ قال فی الحاشیۃ قولہ وعدم تحققھا لان البدیھی یہ مسئلہ ماسبق میں متعدد بار گذر چکا ہے لیکن قاضی مبارک جس مسئلہ میں مشہور کے خلاف جاتا ہے تو اس مسئلہ کے لئے جو بھی مناسب مقام ملے اس کو نہیں چھوڑتا تکرار کی بھی پرواہ نہیں کرتا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بدیہی کے اندر طبیعۃ حصول کا استفادہ بالنظر ممکن ہی نہیں کیونکہ بدیہی کی تعریف ہی یہ ہے ما لا یتوقف حصولہ المطلق علی النظر یعنی الحصول المطلق سے توقف علی النظر کی نفی کی جا رہی ہے اور اس درجہ کی نفی بانتفاء جمیع الافراد علی سبیل الاستغراق سے ہوتی ہے۔ گویا اس کا مرجع سالبہ کلیہ کی طرف ہوگا یعنی اس کا کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر نہ ہو۔ بخلاف نظری کے، کہ یہ وہ ہوتا ہے جس کا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہو اور آپ

besturdubooks.wordpress.com

جانتے ہیں کہ مطلق الشئی کا ثبوت اور انتفاء بثبوت فرد ما و بانتفاء فرد ما ہوسکتا ہے یعنی تعریف نظری کا مرجع موجبہ جزئیہ کیطرف ہوگا یعنی کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو جائے تو اس سے معلوم ہوا کہ بداہتہ مختص ہوگی بسائط کے ساتھ اور اس محدود مرکب کے ساتھ جو بنفس خود بصورت اجمال حاصل ہو کیونکہ ان صور میں مبادی نہیں اور نہ حرکۃ اولی ہوگی نہ ثانیہ اور نظریۃ مختص ہوگی حقائق مرکبہ کے ساتھ جو بصورت تفصیلیہ حاصل ہونگی کیونکہ اس تفصیل میں اس کے اجزاء بطور واسطہ فی العلم کے مرتسم ہوں گے اور جو علم واسطے کے ذریعے سے ہو وہ نظری تھا۔ فان قلت یمکن حصول حقیقۃ مرکبۃ الخ یہ اس اختصاص پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ حقیقۃ مرکبہ کا علم بصورت تفصیلیہ بغیر نظر کے اور بغیر حرکۃ فکریہ کے حاصل ہونا ممکن ہے۔ جیسے صاحب القوۃ القدسیہ کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر قوۃ قدسیہ کا حصول کسی ایک فرد انسانی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر فرد انسان کے لئے اس کا حصول ممکن ہے خواہ اس امکان کا وقوع نہ ہو لیکن ہماری بات صرف امکان کی حد تک ہے۔ جب ایسے ممکن ہے تو ہر فرد انسان کا حقیقۃ مرکبہ کو بصورۃ تفصیلیہ حدس کے ساتھ بلا نظر حاصل کرنا ممکن ہو گیا۔ اس حقیقۃ مرکبہ کا کوئی ایک فرد حصول بھی متوقف علی النظر بمعنی لولاہ لامتنع نہ ہوا حالانکہ یہ حقیقۃ نفس الامر میں ذی مبادی ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ہر ذی مبادی بصورت تفصیلیہ نظری ہوتی ہے غلط ہوا۔ قلت لما کان الخ حاصل جواب یہ ہے کہ جب بداہتہ میں سلب کلی معتبر تھا یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ وہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہ ہو تو اس کے بالمقابل نظری میں ایجاب جزئی معتبر ہوگا یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اب کوئی فرد فاقد قوۃ قدسیہ فرض کر لیں گے، جو بلا نظر حاصل نہیں کر سکے گا اگرچہ افراد محققہ سب کے سب صاحب القوۃ القدسیہ ہوں لیکن افراد مقدرہ اور فرضیہ جو فاقد ہیں ان کے لئے بلا نظر حاصل کرنا ممکن نہیں لہذا تعریف نظری اس قابل اعتراض صورۃ میں صادق آجائے گی اور متفکر کے ساتھ ایک اور جواب کی طرف اشارہ کیا وہ یہ کہ قوۃ قدسیہ کا حصول ہر فرد انسان کے لئے ممکن ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے جیسے وہ انسان جو کافر ہے اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کفر پر ہی مرے گا تو ایسے شخص کے لئے قوۃ قدسیہ کا حصول ممکن نہیں ہے۔ لانہا انما تحصل للاولیاء وفی الحاشیۃ قولہ من ھھنا فان قیل یہ ظاہر متبادر پر اعتراض ہے چونکہ ماسبق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر حقیقۃ مرکبہ کا علم جو بواسطہ اجزاء ذاتیہ کے ہو۔ وہ علم نظری ہے۔ اور جو علم بواسطۃ الاجزاء الذاتیہ ہو تو وہ حد تام ہی کہلاتا ہے۔ پس فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ علم بالکنہ مختص بالنظریات ہے کیونکہ علم بالکنہ بواسطۃ الاجزاء الذاتیہ ہوتا ہے جو حد تام

کی صورت ہے تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علم بالکنہ صرف حد تام میں منحصر ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ نوع یعنی انسان مثلاً جب ذہن میں متمثل ہو کر مشاہدہ جزئیات کے لئے مرآۃ اور آلہ بنے تو جزئیات کے لئے یہ علم بالکنہ ہے لیکن حد تام نہیں آپ کا وہ حصر متبادر غلط ہوا کیونکہ نوع اپنے جزئیات کے لئے معرف حقیقی تو ہو نہیں سکتا۔ اہل فن کے نزدیک تعریف حقیقی حد ورسم میں منحصر ہے اور نوع حد میں کار آمد ہو سکتا ہے نہ رسم میں اس لئے تو تعریف بالنوع کو تعریف لفظی قرار دیتے ہیں جب نوع معرف نہ ہو سکا تو پھر اس کو علم بالکنہ نہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ تو حد تام کے ساتھ مختص ہے حالانکہ تصور بواسطۃ النوع جزئیات کے لئے علم بالکنہ بنتا ہے لہذا آپ کا حصر مفہوم غلط ہے۔ لا یقال یہ قائل نوع کو معرف حقیقی بنانے کی کوشش کر رہا ہے کہ صنف کی تعریف بالنوع کی جاتی ہے۔ اور اس کو تعریف حقیقی کہتے ہیں جیسے نبی کی تعریف انسان بعثہ اللّٰہ تعالیٰ الی عبادہ لتبلیغ الاحکام تو نبی کی تعریف میں انسان استعمال کیا گیا ہے جو نوع ہے۔ تو آپ کا تعریف بالنوع کو صرف تعریف لفظی قرار دینا درست نہیں ہے۔ لانا نقول لو سلم پہلے عدم تسلیم سے جواب دیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صنف کی تعریف بالنوع تعریف حقیقی ہے کیونکہ صنف نوع مقید بقید کلی عرضی کو کہا جاتا ہے تو اب صرف نوع وحدہ اس کی تعریف حقیقی کے لئے کافی نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ اصناف حقائق اعتباریہ ہوتے ہیں اور ان حقائق کے درمیان نوع مشترک بمنزلہ جنس کے ہو جاتا ہے تو درحقیقت تعریف صنف تعریف بالجنس وغیرہا ہوئی نہ بالنوع لہذا تعریف حقیقی میں اس کا اندراج قابل اشکال نہیں ہوگا باقی رہا یہ اعتراض کہ ایک ہی شئی جنس اور نوع ہو رہی ہے تو یہ چیز قابلِ اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ ایک چیز شئی واحد کے لئے تو نوع اور جنس نہیں بن رہی ہے بلکہ دو الگ الگ حقائق کے لئے ہے کیونکہ یہ حقائق موجودہ متحصلہ کے لئے نوع ہے اور حقائق عرضیہ اعتباریہ کے لئے جنس لا استحالۃ فیہ قلنا العلم بالکنہ اصل اشکال کا جواب دیا کہ علم بالکنہ دو قسم ہے ایک مختص بالنظریات یہ وہی ہے جو بصورۃ تفصیلیہ ہوگا دوسرا علم الجزئیات بواسطۃ النوع یہ بھی علم بالکنہ ہے لیکن یہ مختص بالنظریات نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں ایک ماہیۃ نوعیہ ہوتی ہے دوسرے ہویات شخصیہ ہوتے ہیں یہ ہویات تو معلوم بالمشاہدہ ہیں لہذا یہ تو نظریات ہو نہیں سکتے ہاں جزئیات کی نظریۃ بواسطہ نظریۃ نوع کے ہو سکتی ہے تو اس وقت نوع نظری ہو کر محتاج الی المحدود ہوگا۔ اور یہ حد نوع حد برائے جزئیات ہو جائے گی ورنہ تو نوع حقیقۃ جزئیات کے لئے واسطہ فی التوجہ والالتفات ہوتا ہے نہ واسطہ فی تحصیل المجہول فتفکر بدقۃ النظر

besturdubooks.wordpress.com

قوله وهو ان المطلوب الا صرح المصنف فیما نقل عنه بانه شك نوطلب به سقراط قیل الشاك هو الحکیم المائن فانه خاطب بهذا الشك سقراط وقال ان کان المطلوب معلومًا فلا وجه لطلبه وان کان مجهولاً فبم یعرف انه هو المطلوب عند حصوله کعبدٍ اَبِقَ ینشده من لا یعرفه فانه لو وجد ذلك العبد فبم یعرف انه ذلك العبد الابق الذی کان فی طلبه۔ سقراط بفتح السین مغرب سقراطیس ومعناه بالیونانیة هو المعتصم بالعدل وکان زاهدًا ومعلنًا بمخالفة الیونانیین فی عبادتهم الاصنام فحبسه ملك یونان وسقاه السم وهلك مع اثنی عشر الف من تلامیذه وتلامیذ تلامیذه وعاش ثمانین سنة وکان نقش خاتمه "من غلب عقله هواه افتضح تحریره ان المطلوب التصوری حاصل اس کا یہ ہے کہ مطلوب کی طلب بالاکتساب والنظر محال ہے کیونکہ مطلوب تصوری قبل الطلب معلوم مطلق ہوگا یعنی معلوم من جمیع الوجوہ ہوگا یا مجہول مطلق ہوگا یعنی کسی وجہ سے معلوم نہیں ہوگا۔ تو شق اول پر تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو باطل ہے اور شق ثانی پر طلب مجہول مطلق لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ جب تک مطلوب کا کسی نہ کسی وجہ سے علم وشعور نہ ہو تو اسکی طلب وتلاش نہیں ہو سکتی جیسے کوئی آدمی غلام آبق کو تلاش کرتا پھرے اور اس غلام کو کسی بھی حیثیت سے نہ جانتا ہو اور نہ پہچانتا ہو اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی معرفت رکھتا ہے تو وہ اسکو کیسے تلاش کر پائے گا، اپنا وقت بھی ضائع کرے گا، اور مطلوب بھی حاصل نہیں ہوگا یہی استدلال امام رازیؒ نے جمیع تصورات کے بدیہی ہونے پر پیش فرمایا ہے کیونکہ جب تصورات کے اکتساب بالنظر کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے حالانکہ مطالب تصوریہ جیسیں حاصل بھی ہیں تو لامحالہ ان کا حصول بالبداہۃ ہوگا۔ اجیب عنه بمنع الحصر قیل المجیب تلمیذ سقراط حاصل جواب یہ کہ سائل نے طلب مطلوب کی جو دو شقوق پیش کی ہیں ان میں حصر نہیں ہے۔ بلکہ ایک شق ثالث بھی ہے وہ یہ کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے نہ معلوم مطلق نہ مجہول مطلق لہذا طلب پر کوئی استحالہ وارد نہیں ہوتا نہ تحصیل حاصل کا نہ طلب مجہول مطلق کا فعاد قائلاً معترض نے پھر لوٹ کر اعتراض کر دیا۔ کہ وجہ معلوم تو معلوم ہی ہے اور مجہول مجہول ہے اگر آپ کی مطلوب وجہ معلوم ہے تو پھر وہی تحصیل حاصل اور اگر وجہ مجہول مطلوب ہے تو پھر وہی طلب

besturdubooks.wordpress.com

مجہول کا استحالہ پیش آتا ہے۔ فکیف الطلب اجیب عنہ واختارہ المصنف اس جواب میں شق ثانی اختیار کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ جواب اوّل کی توضیح ہے کوئی جدید جواب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ہمارا مطلوب وجہ مجہول ہے لیکن یہ وجہ مجہول مطلق نہیں ہے۔ کیونکہ مجہول مطلق وہ ہوتا ہے جو کسی طرح متصور نہ ہو نہ بکنہ الذات نہ بمایصدق علیہ من ذاتیاتہ او عرضیاتہ اور نہ بوجہ من الوجوہ حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ وجہ مجہول اسی وجہ معلوم کے ساتھ متصور ہے کیونکہ یہ وجہ جیسے نفس شئی کی وجہ ہے اسی طرح وجہ مجہول کی بھی وجہ ہے۔ درحقیقت ان دونو وجوہ کو نفس شئی کے ساتھ اتحاد حاصل ہے، خواہ اتحاد عرضی ہو یا ذاتی اسی وجہ سے ان دونو وجوہ کے مابین بھی اتحاد ہوگا، ذہن اس وجہ معلوم کے ذریعہ سے وجہ مجہول کی طرف التفات اور توجہ کر سکے گا، اجاب ناقد المحصل یہ مجیب طوسی رافضی ہے اس نے اس جواب میں ان دونو وجوہ کے علاوہ امر ثالث کا اثبات کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان دونو وجوہ سے کوئی وجہ ہمارا مطلوب نہیں نہ وجہ معلوم نہ وجہ مجہول بلکہ ہمارا مطلوب امر ثالث ہے وہ ہے ذوالوجہین لہذا اس کو نہ معلوم مطلق کہا جا سکتا ہے نہ مجہول مطلق لہذا وجہین کی طلب ممتنع ہونے سے اس امر ثالث کی طلب ممتنع نہیں ہو سکتی۔ باقی رہا یہ سوال کہ جب ذوالوجہین آپ کو ایک وجہ سے تو معلوم تھا پھر آپ اس کی طلب کیوں کر رہے ہیں۔ تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا، فکما ان الوجہ المعلوم الخ یعنی جیسے وجہ معلوم اس شئی کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ تھی اسی طرح ہم چاہتے ہیں کہ اس کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک اور آلہ و ذریعہ حاصل ہو جائے تاکہ اس کا تصور معرَّف بالفتح کی حصول صورۃ کو مستلزم ہو جائے اور اس کے تصور سے صورۃ معرَّف ہمیں حاصل ہو جائے، وانت خبیر ھذا رد علی الطوسی فاعلم اولاً ان فی اکتساب المجہولات التصوریۃ من المعلومات مسلکین اوّل وہی مسلک مشہور کہ تعریفات میں دو تصور ہوتے ہیں یعنی دو صورتیں حاصل ہوتی ہیں ایک صورۃ معرِّف بالکسر اور یہ صورۃ کاسبہ کہلاتی ہے اور دوسری صورت معرَّف بالفتح یہ صورۃ مکتسبہ کہلاتی ہے یعنی تعریف اور معرِّف بالکسر پر علم بصورۃ المعرَّف بالفتح مترتب ہوتا ہے اور دوسرا مسلک متاخرین کا ہے جو مختار عند المصنف والقاضی ہے وہ یہ کہ تعریف میں تصور صرف ایک ہوتا ہے اور ایک ہی صورۃ حاصل ہوتی ہے۔ وہ ہے صورۃ معرِّف بالکسر لیکن یہی مرآۃ اور آلہ ہوتی ہے، معرَّف بالفتح کے ملاحظہ کے لئے البتہ یہاں تصور اور حصول صورۃ المعرف بالکسر بالذات ہوتا ہے اور یہی تصور تصور معرَّف بالفتح کا ہوتا ہے لیکن بالعرض البتہ قصد والتفات اس کے برعکس ہے یعنی قصد والتفات معرَّف

besturdubooks.wordpress.com

بالفتح کی طرف بالذات ہوتی ہے۔ اور معرّف بالکسر کی طرف بالعرض اس صورۃ میں امرثالث کا احتمال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حصول معرّف بالکسر حصول معرّف بالفتح قرار پاتا ہے لہذا قاضی مبارک کہہ رہا ہے۔ فمن این المطلوب امرثالث خلاصہ یہ کہ طوسی کا جواب مسلک اوّل پر مبنی تھا اور قاضی کے نزدیک مسلک ثانی مختار ہے اور اسی پر جواب مصنف مبنی ہے اس لئے طوسی پر رد کر دیا کہ امرثالث کہاں ہے جس کو مطلوب بنایا جا رہا ہے۔ بلکہ حصول فی الذہن تو ہو گا وجہ کا جو کہ بالعرض حصول ذی الوجہ قرار پائے گا۔ دو الگ تصور تو ہیں نہیں لہذا امرثالث کا خیال کرنا باطل ہے۔ انما قیّدنا المطلوب بالتصوری یعنی ہم نے اس شک کو مطلوب تصوری کے ساتھ مختص ومقید کر دیا ہے۔ وہ اس لئے کہ مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیق میں اذعان بالنسبۃ مطلوب ہوتا ہے جو کہ ایک کیفیۃ لاحقہ بالادراک ہے لہذا یہ بعد از تصور نسبۃ وتصور اطراف کے لاحق ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں تحصیل حاصل کا سوال پیدا ہو سکتا ہے نہ طلب مجہول مطلق کا کیونکہ تصور اطراف وغیرہ کے ساتھ حصول اذعان نہیں ہو جاتا۔ جیسے شک کی صورت میں تصور اطراف وغیرہ تو حاصل ہے۔ لیکن اذعان حاصل نہیں لہذا تحصیل حاصل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور نہ طلب مجہول مطلق کا کیونکہ متعلق اذعان تو پہلے سے معلوم ومتصور ہے۔ لہذا اذعان کا تعلق جس کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ ہے نسبۃ متصورہ وہ تو مجہول نہیں ہے بلکہ قبل از تعلق اذعان متصور ہے لہذا مجہول مطلق ہونے کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قد خَتمت ھٰذہ الحاشیۃ علی مقام الدرس
وھو بحث الموضوع وتلحقھا المتفرقات

besturdubooks.wordpress.com

ای

الوجود الرابطی　تعریف الحکمۃ　تعریف الجسم الطبعی

تحقیق معنی الجوھر　مبحث جز لا تتجزی

مثناۃ بالتکریر ــــــ سبع عرض الشعیر

مَقولاتِ عَشر

16
1

besturdubooks.wordpress.com

الوجود الرابطی من حمد اللہ شرح السلم

ثم القضیۃ انما تتم بامور ثلثۃ ثالثہا نسبۃ اخباریۃ حاکیۃ

اس قول کی سطحی اور ظاہری غرض یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان تثلیث اجزا قضیہ اور تربیع اجزا کا جو اختلاف ہے کہ متقدمین کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں، ایک موضوع دوسرا محمول اور تیسری جو نسبت تامہ خبریہ ہے جس کو نسبت اخباریہ حاکیہ کہا جاتا ہے اور متاخرین کے نزدیک اجزائے ثلثہ مذکورہ کے علاوہ جز رابع نسبت تقییدیہ ہے جو کہ متاخرین کے نزدیک متعلق شک بنتی ہے تو ان حضرات کے نزدیک اجزائے قضیہ چار ہیں مصنف ان کے درمیان فیصلہ دیتے ہوئے متقدمین کی رائے کو ترجیح دی اور کہا کہ قضیہ تین امور یعنی موضوع و محمول اور تیسری نسبت اخباریہ حاکیہ سے تام اور مکمل ہو جاتا ہے اس تکمیل و تتمیم کے بعد اور کسی جز رابع کی ضرورت نہیں ہے تو متاخرین جو احتیاج الی الجزء الرابع

besturdubooks.wordpress.com

یعنی نسبۃ تقییدیہ کے قائل ہیں یہ درست نہیں ہے۔ اور مصنف کی اس قول سے غرض حقیقی اور اصلی
وہی ہے جو شارح محقق نے بایں الفاظ بیان فرمائی ہے یشیر الی ان القضایا سواء کانت
هلیات بسیطة او مرکبة سواسیة یعنی قضایا خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ
درجہ حکایت میں سب برابر ہیں۔ دونوں قسم کے قضایا درجہ حکایت میں وجود رابطی پر مشتمل ہوتے
ہیں۔ البتہ ان میں جو فرق ہے وہ صرف درجہ محکی عنہ میں ہے کہ ہلیات بسیطہ درجہ محکی عنہ میں وجود
اور عدم رابطی پر مشتمل نہیں ہوتے بخلاف ہلیات مرکبہ کے کہ وہ درجہ محکی عنہ میں مشتمل علی الوجود والعدم
الرابطیین ہوتے ہیں وجہ اشارہ یہ کہ القضیۃ معرف باللام ہے اور قرینہ بعضیۃ مفقود ہے۔ لہذا یہ لام
برائے استغراق ہوگا۔ اور کل قضایا مراد ہوں گے خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ سب امور ثلثہ کے ساتھ
تام ہوتے ہیں اور تیسری جز تتمیمی اور تکمیلی نسبۃ اخباریہ حاکیہ ہے جو ہر قسم کے قضایا کے اندر موجود
ہوتی ہے۔ اور اس سے مقصود ان حضرات پر رد کرنا ہے جو ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجہ
حکایت میں فرق اور تفاوت کے قائل ہیں تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ اولاً یہ ملحوظ رکھئے کہ امہات
المطالب میں ایک مطلب ہل کا ہے جو کہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے اور اس ہل کی دو قسمیں
ہیں ایک ہل بسیطہ دوسرا ہل مرکبہ لانها اما لطلب التصدیق بوجود شئی فی
نفسه فهی بسیطة یعنی ہل بسیطہ وہ ہے جس کے ساتھ صرف تصدیق بوجود شئی فی
نفسہ مطلوب ہوتی ہے یعنی یہ مطلوب ہوتا ہے۔ کہ یہ شئی فی حد ذاتہ موجود ہے یا نہیں اور اس سے
کسی امر زائد کا سوال قطعاً نہیں ہوتا جیسے هل زید موجود او معدوم او علی صفة
فمرکبة ای لطلب التصدیق بوجود الشئ علی صفة یعنی ہل مرکبہ
کے ساتھ تصدیق بوجود الشئ علی صفۃ زائدۃ علی الوجود مطلوب ہوتی ہے جیسے هل زید
عالم او جاهل یا هل الانسان کاتب وغیرها من الصفات الزائدة علی
الوجود فی نفسه اور جو قضایا ہل بسیطہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات بسیطہ
کہلاتے ہیں اور جو ہل مرکبہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات مرکبہ کہلاتے ہیں مثلاً
نعم زید موجود ہلیہ بسیطہ ہوگا اور زید کاتب ہلیہ مرکبہ ہوگا ثانیاً یہ ملحوظ فرمائیے کہ بعض
حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان فرق اور تفاوت درجہ حکایۃ
میں ہے اور اس تفاوت کے اندر تین مذہب ہیں۔ ایک سید السند شریف المحققین جرجانی کا
وہ اس کے قائل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ درجہ حکایۃ میں نسبۃ تامہ خبریہ پر مشتمل نہیں ہوتا بخلاف مرکبہ کے

besturdubooks.wordpress.com

کہ وہ درجہ حکایۃ میں نسبۃ تامہ خبریہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو ان کے نزدیک مدار بساطۃ وترکیب بالنظر الی الحکایۃ ہوگی دوسرا مذہب میر باقر داماد کا ہے وہ کہتے ہیں کہ درجہ حکایۃ میں ہلیہ بسیطہ نسبۃ واحدہ پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ نسبۃ تامہ خبریہ ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ دو نسبتوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک نسبۃ تامہ خبریہ اور دوسرا وجود رابطی جو احدی الطرفین کے ضمن میں بالفعل معتبر ہوتا ہے وہ یوں کہ وجود اولاً احد الطرفین یعنی موضوع ومحمول میں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرلیں پھر اس مجموع کو منتسب الی الآخر کریں مثلاً الجسم ابیض میں نسبۃ الوجود اولاً الی البیاض کریں پھر اس کا انتساب الی الجسم کریں یوں کہیں وجود البیاض للجسم یا نسبۃ الوجود اولاً الی الجسم کریں پھر اس کی طرف نسبۃ بیاض کریں اور یوں کہیں وجود الجسم علی صفۃ البیاض تیسرا مذہب صدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی کا ہے اور ان کا مذہب وہی مذہب میر باقر والا ہے لیکن میر باقر وجود رابطی فی ضمن احد الطرفین بالفعل مانتے ہیں، اور الصدر المعاصر فی ضمن احد الطرفین بالقوۃ مانتے ہیں، فیقول المعاصر بان یلاحظ فی احد الطرفین المعنی الاجمالی المنحل الی نسبۃ الوجود الی احد الطرفین ثم نسبۃ المجموع الی الآخر فمدار البساطۃ والترکیب علی ہذین المذہبین ایضاً بالنظر الی الحکایۃ باشتمالہا الخ۔ احدہما علی نسبتین وفی الاخری علی نسبۃ واحدۃ، مصنف کے نزدیک چونکہ ان مذاہب میں سے کوئی بھی حق نہیں تھا اس لئے ان پر رد کرتے ہوئے کہا۔ ثم القضیۃ الخ یعنی ہر قسم کا قضیہ خواہ ہلیہ بسیطہ ہو یا مرکبہ بغیر نسبۃ تامہ حاکیہ کے تمام نہیں ہوسکتا کیونکہ جب تک حکایۃ موجود نہ ہو قضیہ موجود نہیں ہوسکتا۔ اور جب نسبۃ تامہ حاکیہ موجود ہوجائے تو قضیہ متمم اور مکمل ہوجاتا ہے اس کے بعد اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا استید السند کا بدون النسبۃ الخبریۃ اور میر باقر ومعاصر کا نسبۃ تامہ کے علاوہ اور وجود رابطی کا قول کرنا صحیح اور درست نہیں ہے، بلکہ ان کے اندر جو فرق اور تفاوت ہے بدرجہ محکی عنہ ہے کہ ہلیات بسیط درجہ محکی عنہ میں وجود اور عدم رابطی پر مشتمل نہیں ہیں، بخلاف ہلیات مرکبہ کے کہ وہ بدرجہ محکی عنہ وجود اور عدم رابطی پر مشتمل ہیں، چونکہ وجود اور عدم رابطی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے اس لئے شارح محقق نے تفصیلہ کے ساتھ ان دو معانی کو پیش کیا شارح اس عبارت کے اندر اشیاء متعددہ تفصیلاً پیش کر رہا ہے اولاً تفصیل معنی الوجود الرابطی من قولہ تفصیلہ الی قولہ وقس علیہ العدم الرابطی ثانیاً الفرق فی

besturdubooks.wordpress.com

درجة المحكي عنه من قوله لما كان الوجود الى قوله عليه مدار التسمية ثالثًا المساواة فى درجة الحكاية من قوله لما كان الرجوع الى قوله بين الموضوع والمحمول رابعًا الرد على القائلين بالفرق فى درجة الحكاية من قوله ولا يحكم بالفرق الى آخر القول الاول قوله تفصيله الخ یعنی وجود رابطی اور وجود الشئ للشئ يطلق بالاشتراك الصناعى اى المنسوب الى صناعة الميزان والمنطق یعنی اہل میزان وجود رابطی کو معنیین میں مشترک لفظی مانتے ہیں کما قال الباقران الوجود الرابطى يقع بحسب اصطلاح الصناعة على المعنيين با شتراك اللفظ ولم يرد ذلك من اللغة او الحقيقة والمجاز یعنی ایک حقیقی اور دوسرا مجازی احدهما النسبة الغير المستقلة الحاكية یہ وہی نسبت تامہ خبریہ ہے جو رابطہ بین الطرفین ہوتی ہے اور غیر مستقل بالمفہوم ہے اور یہ تمام عقود اور قضایا میں بدرجہ حکایہ موجود اور معتبر ہوتی ہے۔ کوئی قضیہ بدرجہ حکایۃ اس سے خالی نہیں ہو سکتا یہی ثبوت المحمول للموضوع ہے والثانی ما هو احد اعتباری الخ یہاں سے وجود رابطی کے معنی ثانی کو واضح کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق ناعتیہ یعنی حقائق عرضیہ جو قائم بالغیر ہوتی ہیں ان کے وجود فی نفسہ کو جو دو اعتبار لگتے ہیں ان میں سے ایک اعتبار کا نام وجود رابطی ہے پہلے ان دو اعتبار کی تفصیل و توضیح ضروری ہے پھر یہ تعیین کہ ان دو اعتبار میں سے کس اعتبار کا نام وجود رابطی ہے اولاً یہ ملحوظ رکھئے کہ حقائق ناعتیہ یعنی عرضیہ کا وجود نفس الامر میں بدون المحل متحقق نہیں ہوتا جیسے بیاض وسواد کہ ان کا وجود بدون المحل متحقق نہیں ہو سکتا بلکہ جب بھی ان کا تحقق نفس الامر میں ہوگا تو تحقق محل جس کے ساتھ یہ قائم ہوں ضرور ہوگا۔ اور بدون المحل متحقق نہیں ہو سکتے لیکن اس کے باوجود ان کا تحقق ملحوظ باعتبارین اور معتبر بطریقین ہو سکتا ہے یعنی دو طریقہ سے اسے عقلاً ملحوظ کیا جا سکتا ہے۔ اول یہ کہ وجود الشئ فی نفسہ کے درجہ میں اسے ملحوظ کیا جائے اور ارتباط بالغیر سے قطع نظر کر لی جائے اگرچہ ارتباط بالغیر نفس الامر میں ہوگا۔ تو ضرور کیونکہ حقائق ناعتیہ عرضیہ کا وجود ہے اس کا تحقق نفس الامر میں بدون تحقق محل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس ارتباط بالغیر یعنی تعلق بالمحل سے قطع نظر ہو سکتی ہے کیونکہ جو چیز متحقق فی نفس الامر ہو اس کے لئے لازم نہیں ہے کہ وہ ملحوظ عند العقل بھی ضرور ہو جیسے کہ شاہد کی قبولیت شہادت کے وقت اس کے سواد لون اور طول قامت وغیرہ کی طرف التفات نہیں ہوتی بلکہ یہ مقطوع النظر ہوتی ہیں۔ اگرچہ نفس الامر میں متحقق ضرور ہیں اسی طرح حقائق ناعتیہ کا وجود بدرجہ فی نفسہ

besturdubooks.wordpress.com

یعنی بقطع النظر عن الارتباط بالمحل ملحوظ اور معتبر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حقائق امور نفس الامریہ ہیں، اعتباریات محضہ میں سے نہیں ہیں۔ جو کہ اعتبار معتبر اور فرض فارض پر موقوف ہوتی ہیں۔ ان حقائق کا یہی وجود فی نفسہ جو اعتبار معتبر اور فرض فارض کے تابع نہیں ان کا اعتبار اول ہے اور یہ وجود ان کا فی نفسہ کے درجہ میں ہے اور یہی وجود ہلیہ بسیطہ میں محمول بنتا ہے جیسے کہا جائے البیاض موجود فی نفسہ اور یہ درجہ اعتبار مستقل ہے ثانی یہ کہ ان حقائق کا تحقق فی نفسہ ہاں یکون فی الغیر و مرتبطا بالمحل کے درجہ میں معتبر ہو یعنی اسوقت ارتباط بالمحل سے قطع نظر نہیں ہوتی بلکہ یہی ارتباط بالغیر اور تعلق بالمحل معتبر اور ملحوظ ہوتا ہے جیسے کہا جائے البیاض موجود فی الجسم اور یہ ارتباط بالغیر ایک ایسا اعتبار ہے جو حقائق ناعتیہ کے وجود فی نفسہ سے امر زائد ہے۔ لہذا یہ اس درجہ اعتبار میں ہلیہ مرکبہ کا محمول بنے گی۔ درحقیقت وجود اشیاء کے لئے درجات اربعہ ہیں اور ان کے لئے تعبیرات بھی جدا گانہ۔ اول وجود فی نفسہ بنفسہ لنفسہ پہلے ان الفاظ کی تشریح ملحوظ رکھئے فی نفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ موجود بوجود حقیقی ہو اور کسی اعتبار معتبر اور فرض فارض کے تابع نہ ہو بلکہ حقیقتاً اور اصالۃً موجود ہو اور اس کے بالمقابل فی غیرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اس کو حقیقتاً تحقق میسر ہے اور نہ وجود بلکہ وہ صرف ایک اعتباری چیز ہے جو اعتبار کنندہ کے اعتبار کے تحت موجود ہے اسے اصالۃً کوئی وجود حاصل نہیں ہے بنفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ نفس خود موجود ہو اور اپنے وجود میں محتاج الی المحل نہ ہو اور نہ ہی قائم بالغیر ہو۔ یہ جوہر کا وجود ہو سکتا ہے جو کہ اپنے تحقق میں محتاج الی المحل نہیں ہے۔ اور اس کے بالمقابل لفظ بغیرہ مستعمل ہوتا ہے یعنی ان کا وجود بذات خود متحقق نہیں ہوتا بلکہ وہ محتاج الی المحل ہے لہذا ان کا تحقق محل کے تحقق کا محتاج ہوگا جیسے وجود اعراض کہ یہ محتاج الی المحل ہوتے ہیں۔ لنفسہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں کسی علۃ موجدہ کی طرف محتاج نہیں ہے اور نہ کسی علۃ کا معلول ہے۔ یہ صرف باری تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے اور اس کے بالمقابل لغیرہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یعنی اپنے وجود میں محتاج الی العلۃ اور مفتقر الی الجاعل ہو اب پہلی تعبیر یہ کہ موجود فی نفسہ بنفسہ لنفسہ ہو یہ صرف باری تعالیٰ ہے۔ دوسری تعبیر موجود فی نفسہ بنفسہ لغیرہ ہو یہ جواہر کا وجود ہے۔ تیسری تعبیر موجود فی نفسہ بغیرہ لغیرہ ہو یہ اعراض اور حقائق ناعتیہ کا وجود ہے۔ اب اس میں اعتبار اول فی نفسہ ہے جو ہلیہ بسیطہ کا محمول بنتا ہے اور اعتبار ثانی بغیرہ ہے جو ہلیہ مرکبہ کا محمول بنتا ہے۔ اور ہماری مراد وجود رابطی سے اس مقام پر یہی اعتبار ثانی ہے یعنی ارتباط بالغیر اور چوتھی تعبیر وجود فی غیرہ بغیرہ لغیرہ ہے یہ صرف اعتباریات و اختراعیات کو شامل ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

تعبیر ثالث ہیں اعتبار ثانی جو کہ وجود رابطی ہے اس کو دو طرح سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ تعبیر باللازم کریں یعنی چونکہ ارتباط بالغیر ان کے وجود فی نفسہ کو لازم ہے۔ اور یہ ارتباط ایک مفہوم عرفی اور غیر مستقل ہے جب آپ اس ارتباط کے ساتھ تعبیر کریں گے تو یہ تعبیر باللازم ہو گی، اس تعبیر کے اندر اوّلاً اس کے عدم استقلال کو ظاہر کرنا ہو گا یعنی کونہ فی محل کے ساتھ تعبیر کریں ثانی یہ کہ اوّلاً اس کے استقلال کو ظاہر کریں اور عدم استقلال اس کے ساتھ ثانیاً ظاہر کریں اور یوں کہیں۔ وجودها فی نفسه ملحوظا ومعتبرا بالارتباط بانه للغیر اور ان دونو تعبیروں کو شارح نے ظاہر فرماتے ہوئے کہا۔ لیس مآله الا تحقق الشئی فی نفسه ولکن علی ان یکون فی محل یہ تعبیر اوّل ہے جو کہ غیر استقلالی ہے چونکہ یہ تعبیر کلمہ لکن پر مشتمل ہے۔ جو کہ تدارک مافات کا افادہ کرتا ہے لہذا اس کا ماقبل بحکم مسکوت عنہ ہو جائے گا۔ اور صرف اس کا مابعد مراد ہو گا چونکہ اس کا مابعد علی ان یکون فی محل ہے تو یہ وہی ارتباط بالغیر کا درجہ ہے جو کہ غیر استقلالی ہے۔ اور ثانی کو شارح نے بایں الفاظ ظاہر فرمایا۔ او وجود هذه الحقائق ملاحظا ومعتبرا بالارتباط بانه للغیر تو اوّلاً وجود ہذہ الحقائق کے لفظ کے ساتھ معنی مستقل کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو ملاحظا ومعتبرا بالارتباط کی قید سے مقید کر کے عدم استقلال کا اظہار کیا اور یہ دونوں تعبیریں اسی اعتبار ثانی کی ہیں، جو کہ وجود رابطی ہے اور جو ہمارا مقصود ہے ان تعبیرات کے اندر حقائق ناعتیہ کے وجود کا جو اعتبار اوّل ہے، اس کو بیان نہیں کیا۔ اور نہ یہ مقصود تھا۔ اور وجود ہذہ الحقائق کا عطف تحقق الشئی فی نفسہ پر پڑے گا۔ اور لیس مآلہ الا کے تحت درج ہو گا۔ اور شارح نے اس فرق کو واضح کرتے ہوئے کہا۔ وهذا المعنی علی الشق الاول یہ وہ لکن علی ان یکون والی شق ہے جو اعتبار غیر مستقل کا اظہار مطلوب ہے کیونکہ لکن کا ماقبل بحکم المسکوت المتروک ہے گویا اس کا ذکر ہی نہیں بلکہ صرف اعتبار غیر مستقل یعنی کونہ فی محل کا ذکر ہے۔ قوله لحق للموجود المستقل الخ یعنی اس اعتبار غیر مستقل کا لحوق نفس الامر میں وجود مستقل کے ساتھ ہو گا۔ باعتبار خصوصیۃ حقائق ناعتیہ کے جو کہ اس وجود کا موضوع اور محل ہیں یعنی اس وجود کا موضوع اور محل تو حقیقۃ ناعتیہ ہے جو کہ وجود فی نفسہ کے درجہ میں ہو کر مرتبط بالمحل ہوتی ہے لہذا یہ اعتبار غیر مستقل نفس الامر میں اسی وجود مستقل یعنی وجود فی نفسہ کو ملحق ہو گا اگرچہ عبارت شارح میں شق اوّل پر وجود فی نفسہ جو مستقل درجہ ہے مذکور نہیں ہے بلکہ وہ متروک اور مسکوت عنہ ہے وعلی الشق الثانی وجود مستقل یہ وہی وجود ہذہ الحقائق کا لفظ ہے جو کہ وجود مستقل کی تعبیر ہے وفی عبارة الشارح لحقة بحسب خصوصیة موضوعه

besturdubooks.wordpress.com

یہ موضوع وہی حقیقۃ ناعتیہ ہے جو اس وجود کا محل ہے اور اس کی خصوصیۃ یہی ہے کہ یہ قائم بالمحل ہوتی ہے بدون المحل متحقق نہیں ہو سکتی لہذا اس خصوصیۃ کے پیش نظر لحقہ اعتبار غیر مستقل اور یہ اعتبار غیر مستقل بانہ للغیر والا ہے اور اس غیر سے مراد محل ہے جس کے ساتھ حقیقۃ عرضیہ قائم ہوتی ہے جیسے کہ تمام نعوت اور اضافات کا طریقہ ہے کہ یہ مفہوم فی نفسہا ہیں لیکن اضافۃ الی الغیر انہیں بہر حال لازم رہتی ہے اور یہی معنی وجود رابطی کا جو کہ اعتبار ثانی ہے بسا اوقات یوں ملحوظ ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا متعلق اس کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ اس وجود کا موضوع حقیقۃ ناعتیہ ہے یعنی وجود بیاض کا موضوع خود بیاض ہے اور اس موضوع کا متعلق جسم ہے جو کہ حقیقۃ ناعتیہ کا محل ہے وہی اس وجود کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور اس وقت اس وجود کو اتصاف کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے الجسم وُجِد له البياض ومتصف بالبياض اور کبھی اس وجود کو بایں طور ملحوظ کیا جاتا ہے، کہ اس کے ساتھ خود ان کا موضوع یعنی حقیقۃ ناعتیہ موصوف ہوتی ہے اور اس وقت اس وجود کو عروض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے البياض موجود للجسم وعارض له اور یہی وجود رابطی مدار فرق بنتا ہے ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین فی

درجة المحكى عنه لا فى درجة الحكاية وقس عليه العدم الرابطى ذلك بان يقال ان له معنيين احدهما النسبة الغير المستقلة الحاكية السلبيه وثانيهما ما هو احد اعتبارى عدم الشئ الذى هو من الحقائق الناعتية وليس مأله الا عدم الشئ فى نفسه الى آخر ما فصله الشارح فى تفصيل الوجود قوله ولما كان الوجود عبارة الخ

یہ مسئلہ کی قسط ثانی ہے یعنی ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین جو فرق بدرجہ محکی عنہ ہے اس کو واضح کر دیا کہ ہلیہ بسیطہ بدرجہ محکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر مشتمل نہیں ہے اور ہلیہ مرکبہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر بدرجہ محکی عنہ مشتمل ہے اصل بات یہ ہے کہ ہلیہ بسیطہ کے اندر محمول وجود الشئ فی نفسہ ہوتا ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ میں وجود کے علاوہ اور اوصاف کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے پہلے حقیقۃ وجود کو واضح کر دیا کہ وجود محض موجودیۃ شئ اور صیرورۃ شئ کا نام ہے جو کہ ایک مصدری اور انتزاعی مفہوم ہے۔ اور وجود کوئی شئ مستقل نہیں ہے جس کے انضمام سے موجودیۃ حاصل ہوتی ہو دراصل اس میں اختلاف ہے کہ وجود ایک امر انتزاعی اور مصدری ہے یا کہ امر استقلالی اور انضمامی ہے محققین اس طرف ہیں کہ یہ ایک امر مصدری اور انتزاعی ہے جس کا تحقق محل کے تحقق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے

besturdubooks.wordpress.com

نہ ہی تحقق محل سے یہ کوئی زائد امر ہے۔ بلکہ صیرورۃ موضوع اور شدن محل کا نام ہے خواہ یہ صیرورۃ ذہن میں ہو تو وجود ذہنی کہلاتے گا، خواہ یہ صیرورۃ ظرف خارج میں ہو تو وجود خارجی کہلاتے گا اور وجود کوئی امر مستقل نہیں ہے۔ جس کے انضمام سے موجودیۃ حاصل ہوتی ہو، کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو چونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کا تو وجود کے انضمام سے پہلے ذات کو درجہ منضم الیہ میں موجود ہونا چاہیے۔ اور یہ وجود جو منضم الیہ کے درجہ میں ہے وجود منضم کا عین ہے تو تقدم شئی علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ اگر غیر ہے تو موجودیۃ الشئی بوجودین لازم آتی ہے اور یہ بھی باطل ہے اور اس کے علاوہ پھر سوال ہوتا ہے کہ وہ وجود جو منضم الیہ کے درجہ میں ہے وہ انتزاعی یا انضمامی شق اول ہو تو ہمارا مطلوب ثابت ہوا اگر شق ثانی ہو تو پھر انضمام فرع ہے وجود منضمین کا، ھکذا لا الی نہایۃ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ وجود امر انتزاعی ہے یہ صیرورۃ موضوع کا نام ہے بخلاف باقی اعراض کے کہ ان کا ایک وجود فی نفسہ ہے جو وجود موضوع کا عین نہیں ہے بلکہ امر زائد ہے مثلاً وجود بیاض وجود جسم کا عین نہیں ہے بلکہ وجود جسم سے ایک امر زائد ہے اور اس کے ساتھ قائم اور مرتبط ہے تو چونکہ وجود کا وجود فی نفسہ ہو کر قائم بالموضوع و مرتبط بالمحل نہیں ہوتا بلکہ صرف صیرورۃ محل اور شدن موضوع کا نام ہے لہٰذا درجہ محکی عنہ میں فی نفسہ ہو کر قائم اور مرتبط بالمحل نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہاں وجود رابطی بالمعنی الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہوگا۔ یہ ہے ہلیہ بسیطہ بخلاف باقی اعراض کے ان کے اندر وجود فی نفسہ ہو کر پھر مرتبط بالمحل ہوتا ہے اور ہلیہ مرکبہ کے محمولات چونکہ یہی اعراض ہوتے ہیں، تو یہ موجود فی نفسہ ہونے کے بعد پھر مرتبط بالموضوع قرار پائیں گے تو ان کے اندر بدرجہ محکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی موجود ہوا یہی مراد ہے شارح کی بقولہ **ولما کان الوجود عبارۃ عن نفس موجودیۃ الشئی** یعنی محض صیرورۃ شئی کا نام وجود ہے جو امر انتزاعی ہے۔ **لا شیئا** یعنی وجود کوئی استقلالی شئی نہیں ہے کہ **بہ الموجودیۃ** یعنی اس کے انضمام کی وجہ سے موجودیۃ حاصل ہو اور یہی مشہور عند المحققین ہے کہ **وجود الاعراض فی انفسہا** یعنی وجود اعراض میں ایک درجہ فی انفسہا کا ہے پھر **ھو وجودھا لمحالہا** ہوتا ہے یعنی فی انفسہا ہو کر پھر اس کا ارتباط بالمحل معتبر ہوتا ہے اور یہی ارتباط وجود رابطی بالمعنی الثانی ہے جو کہ ہلیہ مرکبہ کے درجہ محکی عنہ میں موجود ہے۔ **سوی العرض الذی ھو الوجود** یعنی بغیر اس عرض کے جس کو الوجود کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں کہ اس کے اندر فی نفسہ ہو کر ارتباط بالغیر نہیں ہوتا کیونکہ وجود تحقق موضوع سے کوئی امر زائد نہیں ہے کہ مزید ارتباط کا محتاج ہو بلکہ یہ خود صیرورۃ موضوع کا نام ہے اور موضوع کے ہونے ہی کو وجود کہا جاتا ہے لہٰذا

besturdubooks.wordpress.com

یہ بذات خود موضوع کے ساتھ متعلق تبعلق انتزاعی ہے لہذا یہاں وجود رابطی بالمعنی الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہے۔ ھذا ھو مصرح فی کلام الشیخ الرئیس حیث قال فی التعلیقات وجود الاعراض فی انفسہا ھو وجودھا فی موضوعاتہا سوی العرض الذی ھو الوجود فقد ظہر الفرق بینہما ای بین البسیطۃ والمرکبۃ فی درجۃ المحکی عنہ باشتمال احدھما ای المرکبۃ علی الوجود والعدم الرابطین بالمعنی الثانی دون الاخری ای البسیطۃ وعلیہ مدار التسمیۃ لاعلی غیرہ من اشتمال علی النسبۃ وعدم اشتمال کما قیل او اشتمال علی النسبتین وعدم احدھما کما قیل

ولما کان الرجوع الی الوجدان الصحیح یہ سئلہ کی قسط ثالث ہے۔ یعنی مساوات فی درجۃ الحکایۃ میں کا حاصل یہ ہے کہ وجدان صحیح یہ حکم دیتا ہے کہ کوئی قضیہ منعقد ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ موضوع و محمول کے درمیان ارتباط اتحادی قائم نہ کیا جائے اور اسی ارتباط کو نسبۃ اخباریہ حاکیہ کہا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اتحاد بین الموضوع والمحمول نسبۃ بین بین یعنی نسبۃ تقییدیہ کے بعد حاصل ہو جیسے متاخرین کہتے ہیں جو تربیع اجزاء قضیہ کے قائل ہیں یا یہ اتحاد نسبۃ تقییدیہ کے بدون حاصل ہو جیسے کہ متقدمین قائلین بتثلیث اجزاء القضیۃ کی رائے ہے۔ اور پھر اس رابطہ یعنی نسبۃ تامہ خبریہ کے حاصل ہونے کے بعد انعقاد قضیہ مزید رابط کا محتاج نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ درجہ حکایہ میں ہر قسم کا قضیہ مساوی اجزاء پر مشتمل ہے۔ ولا یحکم بالفرق الخ یہ سئلہ کی قسط رابع ہے یعنی وجدان صحیح اس کا بھی حکم نہیں دیتا کہ ہلیہ بسیطہ کے طرفین متضمن للرابط نہیں ہیں اور ہلیہ مرکبہ کی طرفین میں سے کوئی ایک طرف متضمن للرابط ہے۔ آخر یہ فرق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ الجسم ابیض میں صرف جسم اور ابیض کا مفہوم اشتقاقی ملحوظ ہوتا ہے جیسے الجسم موجود میں طرفین یعنی الجسم اور موجود کا مفہوم اشتقاقی پیش نظر ہوتا ہے۔ لہذا بدرجہ حکایۃ ان میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا ولا انہ ینسب الخ مذہب باقر کی طرف اشارہ ہے جو ہلیہ بسیطہ میں ایک رابط کا قائل ہے اور ہلیہ مرکبہ میں دو رابط مانتا ہے یعنی نسبۃ تامہ کے علاوہ احد الطرفین کو مشتمل علی الوجود الرابطی بالفعل مانتا تھا اور کہتا تھا کہ اولاً وجود کو منتسب الی الجسم یعنی الی الموضوع کر کے پھر حکم محمول علی الموضوع ہو گا۔ یا انتساب الوجود الی الابیض یعنی الی المحمول کر کے پھر اس کا حکم علی الموضوع ہو گا۔ شارح اسی کے متعلق کہہ رہا ہے کہ وجدان صحیح اسکا حکم نہیں دیتا لہذا یہ مذہب خلاف وجدان ہے ولا انہ یلاحظ فی احد طرفی الخ

besturdubooks.wordpress.com

یہ صدر معاصر کے مذہب کی طرف اشارہ ہے ان کا مذہب مذہب باقر ہے لیکن باقر احد الطرفین کو مشتمل علی الوجود الرابطی بالفعل مانتا تھا اور صدر معاصر بالقوہ کا قائل ہے یہی مراد ہے بقولہ المعنی الاجمالی المنحل الی نسبۃ الوجود الخ یعنی احدی الطرفین میں معنی اجمالی ملحوظ ہو جس کی تحلیل نسبۃ الوجود الی احد الطرفین ہو سکے۔ جس کا قائل صدر معاصر تھا۔ یہ بھی وجدان صحیح کے خلاف ہے۔

فقد ظهر انه لا فرق یہاں سے ان لوگوں پر تفصیلی رد کیا جو ہلیہ بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجہ حکایت میں فرق کرتے تھے۔ اور سر فہرست میر سید ہے۔ جو اس کے قائل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ بدرجہ حکایت نسبۃ حاکیہ پر مشتمل نہیں ہوتا اور ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ الحاکیہ ہوتا ہے ان پر رد کرتے ہوئے کہا کہ سابقہ توضیح سے ظاہر ہوا کہ یہ فرق صحیح نہیں ہے اور وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ وجود وعدم محتاج الی الرابط نہیں ہیں اور اسی طرح اہل عجم کے ترجمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ رابط ذکر نہیں کرتے اور زیدٌ موجودٌ کا ترجمہ زید ہست کے ساتھ کرتے ہیں ہست تو صرف موجود کا ترجمہ ہے یہاں رابط مذکور نہیں ورنہ تو ہست است کہتے تو معلوم ہوا کہ ہلیہ بسیطہ میں رابط نہیں ہے بخلاف زید کاتبٌ کے جو ہلیہ مرکبہ ہے۔ اس کا ترجمہ زید نویسندہ است کرتے ہیں یہاں رابط کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوا کہ ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ ہے اسی فرق کو رد کرتے ہوئے شارح نے کہا فقد ظہر چونکہ میر سید کے دلائل کمزور تھے اس لئے ان پر رد کرنے سے اعراض کیا ویسے تراجم سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ترجمہ تو ایک امر لغوی ہے ہماری گفتگو امر لغوی میں نہیں ہے بلکہ حقائق واقعیہ میں ہے۔ لہذا جائز ہے کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت مشتمل علی النسبۃ ہو لیکن مدلولات لغویہ میں اس کا ذکر نہ کیا جاتا ہو ثانیاً یہ کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت میں نسبۃ داخل ہے لیکن موجود کا ترجمہ اور نسبۃ کا مفہوم ایک جیسا تھا۔ لہذا تحرز عن التکرار کی وجہ سے نسبۃ کا ذکر نہیں ہوا ورنہ مکمل ترجمہ ہست است تھا۔ ثالثاً یہ کہ ہلیہ بسیطہ کے اس ترجمہ میں نسبۃ مذکور ہے متروک نہیں ہے یہی لفظ ہست خود نسبۃ رابطہ ہے اور محمول کا ترجمہ چھوڑ دیا گیا ہے ترجمہ اصلی یوں تھا۔ زید پیدا کردہ شدہ است اب نسبۃ چونکہ مفہوم محمول پر دلالت کرتی ہے اس لئے محمول کو حذف کر دیا اور نسبۃ اس کے قائم مقام ذکر کر دی لہذا استدلال درست نہیں ہے۔ رابعاً یہ کہ اگر ہلیہ بسیطہ مشتمل علی النسبۃ الحاکیہ نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ بعض ہلیات مرکبہ بھی مشتمل علی النسبۃ نہ ہوں۔ مثلاً الکاتبُ موجودٌ یہ ہلیہ بسیطہ ہے آپ کے نزدیک مشتمل علی النسبۃ نہیں ہے۔ تو پھر لازم آتا ہے کہ اس عکس مستوی الموجود کاتبٌ جو ہلیہ مرکبہ ہے مشتمل علی النسبۃ نہ ہو کیونکہ عکس مستوی میں صرف طرفین قضیہ تبدیل ہوتے ہیں اس کے علاوہ اور کوئی تصرف نہیں کیا جاتا

besturdubooks.wordpress.com

اور یہ لازم باطل ہے۔ فالملزوم مثلہ فثبت ان القول بعدم اشتمال البسیطۃ علی النسبۃ لیس بصحیح باقی رہا وجود وعدم کا محتاج الی الرابط نہ ہونا درحقیقت یہ بات درجہ حکایۃ میں فائدہ نہیں دیتی۔ چونکہ یہ مفہومات انتزاعیہ ہیں۔ نفس الامر میں ان کا وجود منشأ انتزاع کے علاوہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا محکی عنہ میں جو درجہ نفس الامری ہے اس میں محتاج الی الرابط نہیں ہیں بلکہ خود بخود مرتبط ہیں بخلاف درجہ حکایۃ کے کہ اس کے اندر ہر قسم کا محمول خواہ انتزاعی ہو یا غیر انتزاعی اسکا ربط بالموضوع ضروری ہوتا ہے۔ اس کے بغیر قضیہ منعقد نہیں ہو سکتا اس لئے درجہ حکایۃ میں نسبۃ رابطہ ضرور موجود ہوگی ولانی ان احدہما الخ ھذا ردعلی المعاصر ولانی احد طرفی الھلیات المرکبۃ الخ ھذا ردٌعلی الباقر ومفہومہما واضح لیس بمحتاج الی التوضیح فتامل

besturdubooks.wordpress.com

من الصدرا شرح هدایة الحکمة

تعریف الحکمة

حکمۃ کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک وہ تعریف مشہور ہے جو کہ میبذی میں مذکور ہے علم باحوال اعیان الموجودات الخ یہ تعریف تو فن حکمۃ کو موجودات خارجیہ کے احوال تک محدود محصور کرتی ہے جیسے کہ لفظ اعیان سے ظاہر ہے اور محققین کے نزدیک منطق داخل فی الحکمۃ ہے حالانکہ منطق میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث نہیں بلکہ معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے جو کہ امور ذہنیہ ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اور بعض حضرات نے حکمۃ کی تعریف بایں الفاظ کی ہے۔ استکمال النفس الانسانیه بتحصیل ماعلیه الوجود فی نفسه الخ اس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ حکمۃ طلب الکمال کا نام نہیں جو کہ لفظ استکمال سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لان الاستفعال موضوع لطلب الفعل بلکہ حکمۃ نفس کمال کا نام ہے اس پر آپ کی تعریف دال نہیں ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بھی دیا گیا ہے کہ حکمۃ اس کمال کا نام ہے جو حاصل بالطلب ہو نہ وہ جو بلا طلب حاصل ہو۔ اس مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ استکمال استعمال کیا گیا ہے بعض حضرات نے حکمۃ کی تعریف یوں کی صناعۃ نظریۃ یستفید منه الانسان تحصیل ماعلیه الوجود اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یستفید کے بعد لفظ تحصیل مستدرک اور زائد ہے اس لئے شارح نے اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے قابل اعتراض لفظ کو حذف کر دیا۔ بلکہ لفظ الانسان کو بھی زائد از مقصود خیال کرتے ہوئے ساقط کر دیا۔ اور اپنی طرف سے تعریف حکمۃ کرتے ہوئے کہا۔ فاعلم ان الحکمة صناعة ای ملکة کیفیۃ راسخۃ فی النفس جو حصول مکتسبات کے لئے مبداء بنتی ہے اور افعال بسہولت صادر ہوتے ہیں۔ ایسی کیفیۃ کو ملکہ کہا جاتا ہے نظریۃ نظریہ کے مختلف معانی ہیں۔ ایک مالا یتوقف علی مزاولة العمل یعنی بار بار کام کی مشق کرنے پر موقوف نہ ہو جیسے خیاطۃ وغیرہا جو مزاولۃ عمل پر موقوف ہے یہ نظریۃ نہیں ہوگی۔ دوسرا معنی ہے مایتوقف علی النظر یہ دونو معانی حکمۃ عملیہ کے منافی نہیں ہیں جو حکمۃ مطلقہ کی ایک قسم ہے اور اسی مقام پر

besturdubooks.wordpress.com

نظریہ کے یہی معانی مراد ہیں تاکہ یہ مطلق حکمۃ کی تعریف ہو کر حکمۃ کے دونو قسم نظریہ و عملیہ کو شامل ہو جاتے اور اس قید کے ساتھ صناعات جزئیہ حیاکتہ اور خیاطۃ وغیرہ کا اخراج مقصود ہے۔ نظریہ کا تیسرا معنی مالا یتعلق بکیفیۃ العمل اور چوتھا معنی ہے مایتعلق بالامور الغیر المقدورۃ لنا یہ دونو معانی حکمۃ عملیہ کے منافی ہیں لہذا یہاں یہ معانی مراد نہیں ہو سکتے ورنہ تو یہ حکمۃ مطلقہ کی تعریف نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ یہ حکمۃ عملیہ کو شامل نہیں ہیں تعریف جامع نہیں ہوگی البتہ اس تعریف پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ نظریۃ بالمعنی الاول سے علم ہندسہ اور حساب خارج ہو جاتا ہے کیونکہ یہ رسم دوائر اور خطوط اور رسم نقوش وکتابۃ اعداد، کاغذ، تختہ اور سلیٹ پر کرنے کے محتاج ہیں جو کہ مزاولۃ عمل ہے۔ جواب یہ کہ فہم مسائل تو اس عمل پر موقوف نہیں ہے البتہ تسہیل تعلیم کی خاطر یہ عمل کیا جاتا ہے۔ اور نظریۃ بالمعنی الثانی کے لحاظ سے مسائل بدیہیہ خارج ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ایسے مسائل مذکور فی الحکمۃ ہیں جواب یہ کہ ایسے مسائل کا ذکر استطرادًا اور تبعًا ہے اصالۃ اور قصدًا نہیں ہے

یستفاد بہا کیفیۃ ما علیہ کیفیۃ سے مراد علم ہے کیونکہ علم از مقولہ کیف ہے اور لفظ ما سے مراد حالۃ نفس الامریہ ہے مراد یہ ہوگی کہ حکمۃ ایک صناعۃ نظریہ ہے جس سے حاصل ہوتا ہے علم حالۃ نفس الامریہ کا اور اضافۃ کیفیۃ بطرف ما اضافۃ لامیہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کیفیۃ کی اضافۃ بیانیہ اور اس کیفیۃ سے مراد علم نہیں بلکہ خود حالۃ ہوگی جو لفظ ما سے مراد ہے مفہوم یہ ہوگا حکمۃ ایک صناعۃ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ کیفیات یعنی وہ حالات کہ علیہ ای ثبت علیہ الوجود المراد بہ الموجود کما قال الشارح لافرق بین الوجود والموجود والمبداء والمشتق اور اس موجود سے مراد عام ہے خواہ موجود فی الخارج ہو یا موجود فی الذہن اس تعمیم کیوجہ سے منطق داخل فی الحکمۃ ہو جاتی گی۔ کیونکہ منطق معقولات ثانیہ یعنی موجود ذہنی کے حالات نفس الامریہ سے بحث کرتی ہے فی نفسہ یہ الوجود کیلئے قید ہے اور اس سے مراد وہ موجودات ہیں جن کے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں ہے اور یہاں تک جو سلسلہ تعریف ہے یہ حکمۃ نظریہ کے ساتھ مختص ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حکمۃ ایک ایسا ملکہ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ علم ان حالات کا جس پر ثابت ہے موجود مطلق جسکے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں وما علیہ الواجب یہ الفاظ حکمۃ عملیہ کو اپنے اندر لیتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ لفظ الواجب صفت ہے فعل مقدر کی جس سے مراد ہے الفعل الذی یجب فعلہ او ترکہ اور وجوب سے مراد وجوب استحسانی ہے جو کہ وجوب عقلی سے عام ہے

besturdubooks.wordpress.com

تو یجب فعلہ میں فرض۔ واجب وغیرہ حتیٰ کہ مستحبات بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ مستحب وجوب استحسانی کے درجہ میں ہے۔ اور اسی طرح یجب ترکہ میں حرام اور مکروہ تحریمی تنزیہی درج ہو جائیں گے کیونکہ ترک کا وجوب استحسانی ان تمام کو شامل ہے باقی رہا مباح اس کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں جیسے کہ سید شریف نے کہا کہ مباح کے کرنے میں کوئی کمال نہیں جیسے اس کے چھوڑنے میں کمال نہیں ہے اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ مباح مختلف اوقات میں مختلف حیثیات رکھتا ہے یستحسن فعلہ فی وقت ولا یستحسن فی وقت آخر فلھذا اتدخل المباح تحت القسمین من حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات یہ حیثیت تعلیلیہ ہے اور بیان غایۃ ہے علی اللف والنشر المرتب چونکہ حکمۃ نظریۃ کے اندر ان امور سے بحث کی جاتی ہے۔ جو ہمارے لئے غیر مقدور ہیں لہذا ان امور کے اندر صرف علم من حیث العلم مقصود ہوتا ہے اور عمل انسانی کو کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا وہاں اکتساب نظریات مطلوب ہوتا ہے یعنی ایک نظریہ قائم کرنا ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کا اعتقاد اور یقین مطلوب ہوتا ہے جو کہ حکمۃ نظریۃ کی غرض وغایۃ ہوتی ہے تو اکتساب النظریات حکمۃ نظریۃ کی غایۃ کیطرف اشارہ ہے اور اقتناء الملکات سے حکمۃ عملیہ کی غایۃ کیطرف اشارہ ہے کیونکہ حکمۃ عملیہ میں علم برائے علم مقصود نہیں۔ بلکہ اس علم سے عمل مقصود ہوتا ہے اور ان امور سے بحث کی جاتی ہے۔ جو تحت القدرۃ الانسانیہ داخل ہیں تاکہ انسان اپنی قدرت و اختیار سے ان پر عمل کرے لہذا ملکہ سے مراد اس مقام پر یا تو نفس عمل ہے یا کیفیۃ راسخہ جو مبداء العمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے صدور اعمال بالسہولۃ ہوتا ہے اقتناء کا معنی اکتساب وتحصیل ہے لتستکمل النفس وتصیر الخ یہ اکتساب واقتناء کی غایۃ ہے یعنی نفس کو اس اکتساب واقتناء سے ایک کمال حاصل ہوگا جس کی وجہ سے تصیر عالما معقولا عالم بفتح اللام ہے اور معقولا سے مراد عقلی اور ذہنی امور ہیں جیسے کہا جاتا ہے کہ حکماء کے نزدیک انتہائی کمالات انسانیہ میں سے یہ ہے کہ انسان عالم خارجی کا ادراک اسی طرح کرے جیسے کہ واجب تعالیٰ نے نفس الامر میں اسے پیدا فرمایا اور جس ترتیب سے ایجاد کیا ہے مثلاً پہلے عقل اول کا ادراک وتصور پھر عقل ثانی اور فلک اول کا بایں طور کہ یہ تمام افلاک ثمانیہ مع کرات العناصر کو محیط ہے پھر عقل ثالث اور فلک ثانی کا الی آخرہ ہکذا تو اس ادراک کے ساتھ نفس انسانی ایک عالم عقلی اور کائنات ذہنی کی صورت ہو کر عالم خارجی کے مضاہی اور مشابہ ہو جائے گا گویا عالم معقول ہو کر عالم موجود فی الخارج کے مشابہ ہوا فتستعد الخ یعنی جب نفس انسانی اکتساب نظریات اور اقتناء ملکات کرلے گا تو اکتساب نظریات کیوجہ سے نظریہ اور عقیدہ صحیح ہو جائے گا

اور اقتناء ملکات کے ذریعہ عمل صحیح ہو گا کیونکہ نفس جب غایۃ وغرض ادراک تک پہنچے گا تو جو اشیاء نافع ہونگی فی النشاۃ الآخرۃ خواہ علمی ہوں یا عملی تو انکو اختیار کرے گا اور جو اشیاء مضر فی الآخرۃ ہونگی خواہ وہ عملی ہوں یا نظری تو ان سے اجتناب کریگا تو یہی سعادۃ قصوی ہے وذلک بحسب الطاقۃ البشریۃ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے تقریر سوال یہ ہے کہ حکمۃ جو موجودات نفس الامریہ کے احوال واقعیہ سے بحث کرتی ہے تو اس سے کیا مراد ہے شقوق محتملہ چار ہیں کیونکہ احوال کے اندر دو احتمال ہیں جمیع احوال یا بعض احوال اسی طرح موجودات میں بھی دو احتمال ہیں جمیع موجودات یا بعض موجودات مجموعہ احتمالات چار ہو جائیں گے اوّل جمیع احوال الجمیع الموجودات ثانی بعض احوال الجمیع الموجودات ثالث جمیع احوال البعض الموجودات رابع بعض احوال البعض الموجودات پہلے تین شقوق مختص ہیں بالواجب تعالیٰ اور کسی فرد بشر کو حاصل نہیں ہو سکتے تو پھر کوئی انسان عالم بالحکمۃ نہیں ہو سکتا اور شق رابع پر ہر فرد بشر حکیم ہوتا ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی حال کسی نہ کسی موجود کا ہر فرد بشر جانتا ہے تو اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ مراد شق اول ہے یعنی جمیع احوال الجمیع الموجودات لیکن یہ بحسب الطاقۃ البشریۃ یعنی جہاں تک طاقت بشریہ کے لئے ممکن ہے اور جو طاقت بشریہ سے خارج ہیں ان کا علم حکیم ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے لیکن یہ واضح رہے کہ طاقت بشریہ سے مراد اوساط الناس کی طاقت ہے کیونکہ اکمل الافراد کلہا کی طاقت مراد ہو تو منحصر فی فرد واحد اگر فرد ما کی طاقت مراد ہو تو پھر فیکون البلید الذی صرف طاقتہ فاکتسب حالاً من الاحوال لموجود ما فیکون حکیماً، حالانکہ یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں لہٰذا اوساط الناس مراد ہونگے

(القسم الثانی فی الطبعیات) لفظ طبیعیات منسوب الی الطبیعۃ ہے اور منسوبات بحکم مشتقات ہوتے ہیں جیسے مشتق کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے لفظ طبعیات کے لئے موصوف کی ضرورت ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک المسائل کا یعنی المسائل الطبعیۃ مراد ہو جو کہ عبارت ہے عن الحکمۃ الطبعیۃ کیونکہ علم اور فن کا اطلاق جیسے ملکہ پر ہوتا ہے اسی طرح مسائل پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن تدوین علم اور تحریر فن کرتے وقت مسائل مراد ہوتے ہیں نہ ملکہ دوسرا احتمال ہے الاجسام الطبعیۃ یعنی لفظ اجسام ان کا موصوف ہو ان احتمالین مذکورین میں سے شارح نے احتمال اوّل کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے۔ التی ھو احد اقسام الحکمۃ النظریۃ یعنی یہاں مراد الحکمۃ الطبعیۃ ہے جو عبارۃ ہے از مسائل طبعیہ اور اجسام کے احتمال کو ترک کر دیا۔ کیونکہ والقسم الثالث فی الالھیات میں جو اس کا قسیم ہے اس میں تو الاجسام الالھیہ مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ الٰہیات منزہ عن الجسمیۃ اور مقدس عن المادہ ہیں تو لا محالہ الحکمۃ الالٰہیۃ

besturdubooks.wordpress.com

والمسائل الالٰہیۃ مراد ہوں گے. لہذا یہاں طبعیات میں بھی یہی مراد ہوگی تاکہ تطابق بین التقسیمین التقسیمین
برقرار رہے وموضوعہا الجسم الطبعی من حیث اشتمالہ علی قوۃ التغیر تغیر
سے مراد عام ہے خواہ یہ تغیر بالحرکۃ ہو یا بالکون والفساد اور تغیر بالحرکۃ میں حرکۃ عام ہے خواہ وضعیہ ہو
جیسے افلاک میں یا کمیہ، اینیہ، کیفیہ ہو، جیسے باقی اجسام میں اور تغیر بالکون والفساد عناصر میں ہوتا ہے
وعرفوہ ای الجسم الطبعی بعض حضرات نے اس تعریف کو حد برائے جسم طبعی قرار دیا
تھا اور بعض نے رسم اس لئے شارح نے عرفوہ کا لفظ اطلاق کیا جو دونوں احتمال رکھتا ہے من غیر ترجیح بانہ
جوہر، جوہر کی قید کے ساتھ جسم تعلیمی سے احتراز کیا کیونکہ وہ مقدار ہے اور مقولہ کم کے تحت درج ہے
جوہر نہیں ہے۔ ابعاد ثلثہ ابعاد ثلثہ سے مراد طول، عرض، عمق ہے اصطلاح میں ما فرض اولاً کو طول
کہتے ہیں، اور ما فرض ثانیاً مقاطعاً للاول کو عرض اور ما فرض ثالثاً مقاطعاً لہما کو عمق اس لحاظ سے یہ تعریف
تمام اجسام کو شامل ہو جائے گی خواہ کرہ ہوں یا بیضویہ وغیرہا اور طول سے اطول الابعاد اور عمق سے اقصر
الابعاد اور عرض سے اوسط الابعاد مراد نہیں ورنہ تو یہ تعریف اجسام کرویہ اور بیضویہ کو شامل نہیں ہو
گی. کیونکہ کرہ میں تمام ابعاد برابر ہوتے ہیں کوئی اطول و اقصر نہیں ہوتا متقاطعۃ علی زوایا قوائم
زاویہ قائمہ کی صورت میں ایک دوسرے کے تقاطع کریں یعنی ایک دوسرے پر عموداً واقع ہوں۔
مفروض اولاً طول ہوگا، اور مفروض ثانی جو طول پر عموداً واقع ہو کر اسے زوایا قوائم کی صورت میں تقاطع کرے
عرض ہوگا. اور ان کے تقاطع سے چار زوایا قوائم اوپر کی جانب سے پیدا ہوں گے اور اسی طرح چار
نیچے کی جانب سے مجموعہ آٹھ ہوتے ہیں لیکن چونکہ تقاطع عرض آر پار معتبر نہیں قرار دیتے اس لئے نیچے والے
زوایا کا اعتبار نہیں کیا جاتا صرف زوایا فوقانیہ کا اعتبار ہوتا ہے اور مفروض ثالث یعنی عمق بعدین اولین
یعنی طول اور عرض پر عموداً واقع ہو کر تقاطع آر پار کرے گا. اس لئے اس تقاطع میں زوایا فوقانیہ
وتحتانیہ دونوں کا اعتبار ہوگا. اسی تقاطع میں ثمانیہ زوایا قوائم معتبر ہیں لہذا زوایا معتبرہ مجموعی طور پر
بارہ ہوں گے۔ ومعنی الجوہر الذی صیر دہ جنسا جسم طبعی کی تعریف میں جو قیود معتبر تھے
ان کے معانی اور مفاہیم کو واضح کرنا چاہتا ہے تاکہ جسم طبعی کی حقیقۃ پورے طور پر واضح ہو جائے۔
پہلی قید جوہر اس کے مفہوم اور معنی کی تحقیق کرتے ہوئے کہا کہ وہ جوہر جس کو اہل فن نے جنس
قرار دیا ہے، اس کا معنی اور حقیقۃ یہ نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے الموجود بما
ھو موجود المسلوب عنہ الموضوع یہ وہی تعریف ہے جو یوں پیش کی جاتی ہے۔
الموجود لا فی الموضوع اور موجود کے ساتھ بما ھو موجود کی قید لگا کر اشارہ کیا کہ موجود سے موجود بالفعل

besturdubooks.wordpress.com

مراد ہے اور ما من شانہ الوجود یعنی موجود بالقوہ مراد نہیں ہے یعنی جوہر وہ ہوتا ہے جو کہ موجود بالفعل ہو اور اپنے اس وجود میں محتاج الی الموضوع نہ ہو۔ اور محتاج الی الموضوع نہ ہونے کو المسلوب عنہ الموضوع کے ساتھ پیش کیا جس کو عام تعریف میں لافی الموضوع کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس تعریف جوہر کے متعلق فرمایا کہ جوہر جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم اور معنی بصورت حد یہ نہیں ہے جو پیش کیا گیا ہے ورنہ لوازمات ثلثہ باطلہ پیش آجائیں گے (الاول) اذ لو کان ھذا المعنی جنسا یعنی اگر جوہر بالمعنی المذکور جنس ہو تو لکان فصلہ المتسم مقوما لحقیقتہ یعنی فصل مقسم مقوم للحقیقۃ اور داخل فی الماہیۃ ہو جائے گا۔ اور یہ لازم باطل ہے ملازمہ اور بطلان لازم پیش کرتے ہوئے کہا۔ بیان ذلک حاصل یہ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے۔ یعنی فصل نوع کے لئے مقوم اور داخل فی حقیقتہ ہوتا ہے۔ اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیمی ہوتا ہے۔ یعنی جنس کو تقسیم الی النوعین کر دیتا ہے اور جنس کی حقیقۃ میں داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ خارج از حقیقۃ جلیہ ہوتا ہے۔ البتہ جنس چونکہ ایک درجہ مبہم ہوتا ہے اور متزلزل ہوتا ہے۔ فی ان یکون کذا و کذا تو فصل مقسم اس کے ابہام کو مرتفع کر دیتا ہے۔ اور اس کو وجود بالفعل کی صورۃ میں موجود کرتا ہے مثلاً ناطق کو دیکھیے کہ ماہیۃ نوعیہ انسانیہ کے لئے مقوم ہے لیکن ماہیۃ حیوانیہ جنسیہ کے لئے مقسم ہے یعنی حیوان جو درجہ جنس میں ہے یہ مبہم درجہ تھا اور متزلزل تھا کہ بصورت انسان موجود ہو یا بصورت فرس وغیرہ تو ناطق نے اس ابہام کو مرتفع کیا اور حیوان کو بصورت انسان موجود بالفعل کر دیا۔ اور حیوان کو دو قسموں کی طرف منقسم کر دیا۔ حیوان ناطق اور غیر ناطق تو جنس اپنے درجہ حقیقۃ و ماہیۃ میں محتاج الی الفصل نہیں ہوتی بلکہ صرف وجود بالفعل کے درجہ میں محتاج ہوتی ہے۔ اور فصل مقسم جنس کے لئے خاصہ ہوتا ہے۔ اور جنس اس کے لئے عرض عام قرار پاتی ہے۔ تو فصل جنس کے لئے کالعلۃ المفیدۃ لوجود الجنس ہوتا ہے۔ چونکہ علۃ حقیقیہ جو اشیاء کی موجد ہے وہ تو صرف واجب تعالیٰ ہے۔ اور فصل مقسم صرف رفع ابہام کر کے جنس میں اس امر کی صلاحیۃ بہم پہنچاتا ہے کہ مبدا فیاض سے فیضان وجود قبول کر کے موجود بالفعل ہو جائے اس لئے فصل مقسم علۃ نہیں ہے۔ بلکہ بمنزلہ علۃ کے ہے جنس کو صرف افادہ وجود کرتا ہے لا لتقومہ یعنی فصل مقسم جنس کو افادہ تقوم نہیں کرتا یعنی اس کے قوام اور درجہ حقیقۃ کے لئے مفید نہیں ہوتا۔ باعتبار بعض الملاحظات جنس کے اندر اعتبارات ثلثہ ہوتے ہیں ایک لابشرط شئی یہ ایک مطلق اور مبہم درجہ ہے جس کے ساتھ نہ وجود فصل معتبر ہے نہ عدم فصل اس درجہ میں

besturdubooks.wordpress.com

یہ موجود فی الخارج نہیں دوسرا درجہ ہے بشرط شئی یعنی بشرط وجود الفصل یہ درجہ متحد مع الماہیۃ النوعیہ ہے کیونکہ اس صورۃ میں فصل کے ساتھ مل کر ماہیۃ نوعیہ کی صورۃ میں موجود بالفعل ہوتی ہے۔ جیسے حیوان بشرط الناطق وہی انسان ہے۔ ان دونو مراتب جنس میں فصل علۃ مفیدہ برائے جنس نہیں ہوتا۔ کیونکہ علۃ و معلول میں تمایز ضروری ہوتا ہے تاکہ ایک چیز مؤثر اور مقدم قرار پاسکے اور دوسری متاخر اور متاثر کے درجہ میں ہوسکے جنس و فصل کے مابین تمایز فی الخارج جنس کے مرتبہ لابشرط شئی میں بھی نہیں اور اسی طرح بشرط شئی کے درجہ میں بھی نہیں ہوسکتا اور یہ تمایز اس وقت ہوسکتا ہے جب جنس کو بشرط لاشئی یعنی عدم الفصل کے درجہ میں ملحوظ کریں لہذا فصل مقسم جنس کے اسی درجہ بشرط لاشئی میں علۃ مفیدہ للوجود ہوگا اور یہی درجہ ان اعتبارات ثلثہ میں سے تیسرا درجہ ہے تو حاصل یہ ہوا کہ فصل مقسم جنس کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے داخل فی حقیقۃ الجنس نہیں ہوتا اب اگر جوہر کے معنی مذکور کو جوہر جنسی کے لئے حد قرار دیا جائے تو پھر چونکہ حد اپنے محدود کی حقیقۃ و ماہیۃ کو واضح کرتی ہے تو اس صورت میں الموجود دبا ہو موجود جوہر جنسی کی حقیقۃ اور ماہیۃ ہو جائے گی۔ اب فصل مقسم جو جوہر جنسی کو افادۂ وجود کرے گا جو فصل مقسم کا کام ہے تو وہ درحقیقت افادہ ماہیۃ کرے گا کیونکہ اس صورت میں جوہر کی حقیقۃ اور ماہیۃ خود الموجود پیش کی ہے اور جو شئی مفید ماہیۃ ہوتی ہے وہ داخل فی الماہیۃ ہوتی ہے کیونکہ خارج ہو کر افادہ ماہیۃ کرنا یہ صرف جاعل کا کام ہے اور جاعل صرف واجب تعالیٰ وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے تو یہ فصل مقسم خارج ہو کر واجب تو ہو نہیں سکتا۔ تو اب لامحالہ داخل فی الحقیقۃ ہو کر مقوم قرار پائے گا۔ تو جو فصل مقسم تھا وہ مقوم ہو جائے گا۔ اسی کو بیان کیا اور کہا۔ فاذا کان ماهية الجنس هو الموجود یعنی جب ماہیۃ اور حقیقۃ جنس جوہر کی وجود ہوئی تو لکان فصله الذى يحصل وجوده یعنی وہ فصل جو مقسم ہو کر جنس جوہر کے لئے محصل اور مفید وجود ہوگا وہ درحقیقت يقوم ماهيته اذ ماهيته حينئذ الوجود لاغير تو افادۂ وجود کرنا یہ افادہ ماہیۃ کرنا ہے۔ کیونکہ اس کی ماہیۃ وجود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور مفید ماہیۃ داخل فی الماہیۃ ہوتا ہے اور مقوم بنتا ہے اور مقسم کا مقوم ہونا باطل ہے یہ لازم اول جو باطل ہے پیش آیا لازم ثانی وايضا يلزم من انعدام الخ سے پیش کیا یعنی جب جوہر کی حقیقۃ و ماہیۃ وجود ہوئی تو جب جوہر کے افراد میں سے کوئی فرد منعدم ہو تو اس کے ساتھ انقلاب حقیقۃ اور تبدیلی ماہیۃ لازم آئے گی کیونکہ جوہر کی حقیقۃ وجود تھی تو قبولیت انعدام سے وجود جاتا رہے گا اور وجود کی جگہ عدم آجائے گا جو کہ لاوجود ہے گویا پہلے اس کی حقیقۃ وجود اب اس کی حقیقۃ عدم

یعنی لاوجود ہو جائے گی اور یہ تبدیلی ماہیۃ ہے جو کہ باطل ہے۔ لازم ثالث پیش کیا بقولہ ولکانت افراد الجواھر الخ کیونکہ جب افراد جواہر کے لئے وجود عین حقیقۃ اور نفس ماہیۃ ہوا تو اسکا ثبوت ضروری اور واجب ہو گا۔ اور تحقق بلا علۃ ہو گا۔ کیونکہ ثبوت ذات اور ذاتیات برائے ذات شئی ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ محتاج الی العلۃ نہیں ہوتا۔ ورنہ مجعولیۃ ذاتیہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے تو جب ثبوت وجود جوہر کے لئے واجب اور غیر محتاج الی العلۃ ہوا تو افراد جوہر واجبۃ الوجود قرار پائیں گے۔ تعالی اللہ عن ذلک اور پھر اسوقت اگر جوہر منعدم ہو تو پھر وجوب سے نکل کر امکان کیطرف جائے گا۔ جو کہ انقلاب ہوا ہے۔ ولا ایضا الخ اس سے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ جوہر کی مذکورہ تعریف جیسے حد نہیں ہو سکتی اسی طرح وہ جوہر کے لئے رسم بھی نہیں ہو سکتی۔ الشئی الموجود بالفعل یہ وہی موجود یا ہو موجود کا مفہوم ہے البتہ اس کے لئے الشئی کو بطور موصوف کے ظاہر کر دیا تاکہ اگلا اعتراض واضح ہو جائے جو حواشی فخریہ میں مذکور ہوا ہے حاصل یہ کہ یہ تعریف لا یصلح ان یکون عنوانا اے رسما یعنی یہ تعریف جوہر جنسی کے لئے رسم بھی نہیں ہو سکتی جیسے یہ حد نہ ہو سکتی تھی۔ اسی طرح رسم ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتی اب وہ اعتراض واقع نہیں ہو گا۔ جو اس تعریف جوہر پر کیا جاتا تھا کہ یہ واجب تعالیٰ پر صادق آتی ہے کہ وہ ایک شئی موجود بالفعل ہے اور محتاج الی الموضوع نہیں ہے تو پھر اس اعتراض کا جواب دیا جاتا تھا جیسے کہ حواشی فخریہ میں بھی مذکور ہے کہ شئی سے مراد ممکن ہے یعنی شئی کا اطلاق یہاں بالمعنی الاعم نہیں ہے جو واجب تعالےٰ کو بھی شامل ہو جائے۔ بلکہ یہاں اس کا اطلاق بالمعنی الاخص ہے جو کہ مختص بالممکن ہے لہذا یہ تعریف واجب تعالیٰ پر صادق نہیں آئے گی شارح نے کہا کہ جوہر جنسی کے لئے تعریف مذکور جیسے حد نہیں ہو سکتی اسی طرح رسم بھی نہیں ہے۔ لہذا وہ اعتراض نہ ہمارے اوپر واقع ہوتا ہے۔ اور نہ ہمیں جواب دینے کے لئے لفظ الشئی کی تخصیص بالممکن کرنیکی ضرورت ہے۔

والا لکان سے رسم نہ ہونے کی دلیل پیش کر دی۔ خلاصہ دلیل یہ کہ رسم چونکہ عوارضات لازمہ اور مختصہ سے ہوتی ہے کیونکہ رسم کے اندر خاصہ کا ذکر ضروری ہے تو یہ تعریف اگر رسم ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ فلاں شئی جوہر ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ یہ جانے کہ موجود بھی ہے یعنی علم بالجوہریۃ سے علم بالموجودیۃ کا آجانا ضروری ہو گا کیونکہ رسم ہونے کی صورت میں الموجود یا ہو موجود جوہر کا خاصہ لازمہ ہو گا اور ذی الخاصہ کے علم و تصور سے تصور خواص حاصل ہو جاتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ علم بالجوہریۃ سے علم بالموجودیۃ ضرور آجائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا تعریف مذکور رسم نہیں ہو سکتی۔ ولما امکن تعقل شئی الخ

besturdubooks.wordpress.com

جوہرِ جنسی کی تعریف مذکور ہیں جو المسلوب عنہ الموضوع یا لافی الموضوع کی قید تھی اسی کو محل اعتراض بنا کر یہ اعتراض کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ تعریف جوہرِ جنسی کی ہو تو پھر انواع جوہریہ یعنی وہ انواع جو تحت جنس الجوہر مندرج ہیں ان کا تعقل یعنی علم اور تصور ذہنی کبھی نہ ہو سکے کیونکہ علم بالشیٔ کے اندر اس کی صورۃ مجرد عن المادہ ہو کر ذہن کے اندر پہنچتی ہے اور یہ صورۃ جوہر کی ہو تو جوہر ہوگی اگر عرض کی ہو تو ذہن میں بھی عرض ہوگی کیونکہ حصول اشیاء بانفسہا کے مسلک پر انحاء وجود میں ماہیۃ محفوظ رہتی ہے تبدیلی ظرف کے ساتھ ماہیۃ تبدیل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ذہن میں ماہیۃ جوہر جوہر رہتی ہے جیسے ماہیۃ عرض عرض ہوتی ہے اگر جوہرِ جنسی کی ماہیۃ وا معنی ہو جو پیش کیا گیا ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ انواع جوہریہ کا تعقل ہی نہ ہو کیونکہ ذہن کے اندر پہنچنے کے بعد جوہر کی صورۃ صفۃ مذکورہ فی التعریف پر نہیں رہتی یعنی لافی الموضوع نہیں بلکہ فی الموضوع ہو جاتی ہے کیونکہ ذہن ایک ایسا محل ہے جو اپنے حال سے مستغنی ہے۔ اور حال یعنی حلول کنندہ اس کی طرف محتاج ہے تو ایسے محل کے ساتھ جو صورۃ قائم ہوگی وہ اس محل کی طرف پوری طرح محتاج ہوگی اور محل اس سے مستغنی ہو گا تو ایسی صورۃ جوہر کہاں رہ سکتی ہے یہ تو عرض بن جائیگی تو جوہر کی حقیقۃ ذہن میں محفوظ نہ رہی تو معلوم ہوا کہ تعریف مذکور جوہر کی حقیقۃ و ماہیۃ نہیں ہے۔ لا لجز منہ یعنی یہ صورۃ موجود فی الذہن ہے اور اس کا وجود ایسے نہیں جیسے وجود الجزء فی ضمن الکل ہوتا ہے کیونکہ جز محتاج الی الکل نہیں ہوتی بلکہ کل محتاج الی الجز ہوتا ہے لہذا صورۃ جوہریہ ذہن میں موجود ہو کر محتاج الی الذہن ہو گی یہ نہیں ہو سکتا کہ ذہن اس کی طرف محتاج ہو لہذا ضرور لازم آئے گا کہ صورۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر اپنی جوہریت پر باقی نہیں رہ سکتی بلکہ محتاج الی المحل ہو کر عرضیۃ میں تبدیل ہو جائے گی۔ لہذا تعریف مذکور اس کی حقیقۃ و ماہیۃ نہیں ہے ورنہ تو ذہن میں تبدیل نہ ہوتی کیونکہ تبدیلی ظروف کے ساتھ حقائق نہیں بدلتے جیسے کہ حصول الاشیاء بانفسہا کا مقتضی یہی ہے۔ فاذن معنی الجوہر الخ جب کہ معنی مذکور جوہر کی حد نہ ہو سکا اور نہ رسم تو شارح نے اپنی طرف سے جوہرِ جنسی کی تعریف جو صالح للجنسیہ ہے پیش کر دی اور ھو ما یعبر عنہ کے ساتھ اشارہ کیا کہ یہ تعریف جوہرِ جنسی کے لئے تعبیر و عنوان ہے یعنی رسم اور یہ ماہیۃ جوہریۃ کے لئے حقیقۃ نہیں ہے جو بدرجہ حد ہوتی ہے حاصل اس تعریف کا یہ ہے کہ جوہر ایک ایسی ذو ماہیۃ شئی ہے کہ جب وہ ماہیۃ موجود بالفعل فی الخارج ہو تو اس کا وجود خارجی لافی الموضوع ہو یعنی اس کا وجود خارجی محتاج الی المحل نہ ہو تو اب ماہیۃ جوہریہ خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں یہ تعریف اس پر صادق آجاتی ہے۔ کیونکہ جب ماہیۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صادق آتا ہے کہ اس کی ماہیۃ وجود خارجی کے لحاظ سے لافی الموضوع ہے اب صورۃ عقلیہ جوہر کی ذہن میں آجانے

besturdubooks.wordpress.com

ہوتے بھی اس پر تعریف جوہر صادق آتی ہے کیونکہ بالمعنی المذکور لا فی الموضوع ہے یعنی ماھیۃ اذا وجدت فی الخارج تکون لا فی الموضوع یہ ایسے سمجھئے جیسے مقناطیس جو تھیلی میں بند ہو کر موجود ہے اور اس وقت وہ لوہے کو نہیں کھینچ رہا تو اس کیوجہ سے اس کی حقیقۃ میں کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ اس وقت بھی اس کی حقیقۃ حجرٌ جذ ابٌ للحدید اذا اصاد فہ الحدید اس پر صادق آرہی ہے اگرچہ فی الکف جذب حدید بالفعل نہیں کر رہا اسی طرح جوہر کی تعریف اذا وجدت فی الخارج تکون لا فی الموضوع صورۃ جوہریہ پر اس وقت بھی صادق آرہی ہے جب کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہے لہذا حقیقۃ جوہریہ میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ حمل الجوھر ھذا المعنی ای بالمعنی المشھور والظاھر ان ھذا رجوع الی المطلب الاول یعنی الموجود لا فی الموضوع جوہر جنسی کی حقیقۃ نہیں ہے کیونکہ جوہر جنسی اپنے تحت مندرجہ انواع کے لئے جنس ہو کر ذاتی ہے اور ذاتی کا صدق علی الذات معلّل بالعلۃ نہیں ہوتا۔ کما ھو شان الذاتیات یعنی ذاتیات کا حمل علی الذات بالذات ہوتا ہے اور صدق بھی ذاتی جو کہ معلل بالعلۃ نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ جوہر جنسی کا صدق علی الانواع الجوہریہ غیر معلل ہے گویا یہ صغریٰ دلیل ہوا جس کی طرف من قولہ حمل الجوھر الی قولہ من انہا لا تعلل کے ساتھ اشارہ کیا اب دیکھنا یہ ہے کہ جوہر کا معنی مذکور یعنی موجود بالفعل لا فی الموضوع کا حمل اور صدق بلا علۃ ہے یا نہیں تو اس کو واضح کرتے ہوئے کہا اما حمل کونہا موجودۃً الخ یعنی موجود بالفعل جو جوہر کی تعریف کا ایک جزء ہے اس کا حمل اور صدق حقائق جوہریہ پر بلا علۃ نہیں ہے کیونکہ تمام حقائق نوعیہ جوہریہ حقائق امکانیہ ہیں اور کوئی ممکن موجود بلا سبب اور بلا علۃ نہیں ہوسکتا تو ثابت ہوا کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے حقائق جوہریہ پر بلا علۃ نہیں ہے۔ اور ہو کیسے سکتا ہے۔ جب کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے تحت اجناس عالیہ پر بھی بلا سبب ممکن نہیں ہے یعنی تمام اجناس عالیہ جو کہ مقولات عشر کہلاتے ہیں یہ سب موجود بالفعل کے تحت مندرج ہیں۔ جب ان پر بھی موجود بالفعل کا صدق بلا سبب ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صدق محتاج الی العلۃ ہے تو اب صرف معنی سلبی یعنی لا فی الموضوع جو کہ معنی جوہر میں معتبر ہے اس کے اضافہ کے ساتھ اس کا صدق علی الانواع الجوہریہ بلا علۃ نہیں ہوسکتا ورنہ تو پھر معنی ایجابی یعنی فی الموضوع جو کہ عرض کی تعریف الموجود فی الموضوع میں معتبر ہے اس کے اضافہ کے ساتھ تمام مقولات عرضیہ پر صدق بلا علۃ اور صدق جنسی ہو جاتے بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ یہ معنی ایجابی ہے اور وہ سلبی تھا۔ لہذا اس کا صدق بلا علۃ اولیٰ ہے۔ کیونکہ عدمیات

besturdubooks.wordpress.com

اور سلبیات امور موجودہ کی ذاتی نہیں بن سکتے لہٰذا ان کا صدق ذاتی نہیں ہوسکتا بخلاف امور ایجابیہ اور وجودیہ کے کہ وہ امور ذاتیہ ہوسکتے ہیں۔ وھو خلاف ما تقرر فی مدارک الحکما کیونکہ مقولات عشر اجناس عالیہ ہیں اور بسیطہ جب مفہوم عرض مقولات عرضیہ پر صادق بصدق جنسی ہوا تو یہ مقولات اس جنس کے تحت درج ہو جائیں گے تو مقولات عرضیہ کا اجناس عالیہ ہونا بھی ختم ہوگیا۔ کیونکہ ان کے اوپر مفہوم عرض جنس عالی ہوا پھر جب ان مقولات کے اوپر جنس نکل آئی تو کل مالہ جنس لہ فصل کے قاعدہ کے تحت ان کے لئے فصل بھی نکلے گا تو یہ مقولات مرکب من الجنس والفصل ہو گئے تو بساطۃ بھی ان کی ختم ہوگئی یہ سب کچھ ما تقرر عند الحکماء کے خلاف ہے اس عبارت کے ساتھ اشارہ کیا کبری دلیل کی طرف حاصل استدلال یہ ہوا کہ جوہر جنسی کا صدق اپنے انواع پر غیر معلل ہے اور الموجود لافی الموضوع کا صدق غیر معلل نہیں بلکہ معلل بالعلۃ ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ جوہر جنسی کی حقیقۃ الموجود لافی الموضوع نہیں ہوسکتی اگر حمل الجوھر بھذا المعنی کا اشارہ اپنی پیش کردہ معنی ماہیۃ اذ اصارت موجودۃ بالفعل فی الخارج کان وجودھا الخارجی لافی الموضوع کی طرف ہو تو پھر یہاں سے اپنی تعریف کی فضیلت اور صحۃ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ کہ اس کی تعریف کا صدق اپنے انواع جوہریہ پر صدق ذاتی ہے اور غیر معلل کیونکہ اس وقت وجود فی الخارج جو محتاج الی العلۃ ہے یہ جوہر کی تعریف میں بطور شرط کے معتبر ہے اور خارج عن الحقیقۃ ہے تو اس کے محتاج الی العلۃ ہونے سے جوہر کا صدق محتاج الی العلۃ نہیں ہوگا۔ اور یہ صدق بلا علۃ شان ذاتیات ہے جو اس کی تعریف میں موجود ہے اما حمل کونہا یہ تعریف مشہور کی قباحۃ کیطرف اشارہ ہوگا کہ وہ شان ذاتیات پر نہیں اترتی کیونکہ اس کا صدق علی الانواع صدق ذاتی اور غیر معلل نہیں ہوسکتا کما مر لہٰذا وہ تعریف جوہر جنسی کی حقیقۃ نہیں ہوسکتی وقد علم بما ذکرنا ان مفھوم العرض یعنی جب جوہر ذہن میں پہنچ کر اس کا وجود ذہنی موجود فی الموضوع ہوتا ہے تو اس وقت ذہنی اعتبار سے اس پر مفہوم عرض صادق آئے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ مفہوم عرض باعتبار وجود ذہنی کے جوہر سے عام ہے کیونکہ جوہر کے وجود ذہنی پر یہ صادق آتا ہے کہ موجود بالفعل ہو کر فی الموضوع ہے۔ اگرچہ باعتبار اپنے وجود خارجی کے لافی الموضوع ہے لہٰذا یہ باعتبار اپنی ماہیۃ کے جوہر ہے اور باعتبار وجود ذہنی کے عرض ہے۔ تو جب عرض کا مفہوم ذہنی پر صادق آگیا تو وہ اس سے عام رہا باقی رہا یہ سوال کہ جوہر و عرض کے درمیان منافات ہے تو یہ کیسے جمع ہو رہے ہیں۔ تو اس کا جواب دیا۔ انما المنافاۃ یعنی درحقیقت منافاۃ بین المقولات ہے اور مفہوم عرض مقولہ نہیں ہے

besturdubooks.wordpress.com

کہ اس کا صدق بھی نہ ہو سکے اور منافاۃ بین المقولات بھی علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ مقولات عرضیہ کی آپس میں منافات اور اسی طرح مقولات عرضیہ اور مقولہ جوہر کے درمیان جو منافاۃ ہے وہ صدق بالذات کے لحاظ سے ہے یعنی ایک چیز پر مقولین متباینین کا صدق بالذات نہیں ہو سکتا البتہ ایک ہی شئی پر ایک مقولہ کا صدق بالذات اور دوسرے کا بالعرض ہو سکتا ہے اور مفہوم عرض تو ذہن میں جمیع مقولات پر اور خارج میں مقولات تسعہ عرضیہ پر صادق بالعرض ہے اور ان کو عارض ہوتا ہے واما ما اورد اس ایراد کا حاصل یہ ہے کہ مقولتین متباینتین ایک ہی چیز پر بیک وقت صادق آرہے ہیں وہ یوں کہ حصول اشیاء بانفسہا کے مسلک پر صورۃ عقلیہ جوہر کی جوہر ہے جیسے کہ گزر چکا ہے کہ تبدل ظروف کے ساتھ حقائق نہیں بدلتے اور پھر چونکہ یہ صورۃ عقلیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے۔ اور ذہن کی طرف محتاج ہے تو تو اس وجود بالفعل ذہنی کے ساتھ عرض میں داخل ہو کر تحت مقولۃ الکیف درج ہو گی، کیونکہ یہ صورۃ عقلیہ صورۃ علمیہ ہے اور علم مقولہ کیف کے تحت درج ہے۔ اور ویسے اس پر کیف کی تعریف بھی صادق آتی ہے کیونکہ صورۃ عقلیہ پر صادق آتا ہے کہ عرض ہو کر قسمۃ ونسبۃ کی مقتضی نہیں ہے اور یہی کیف کی تعریف ہے۔ تو اب یہ صورۃ عقلیہ بیک وقت جوہر اور کیف ہوئی یہ صدق مقولتین متباینتین ہے جو کہ باطل ہے۔ فمندفع بانہ ان ارید حاصل جواب یہ کہ جس طرح جوہر جنسی کا ایک معنی محقق تھا۔ اسی طرح کیف جنسی کا بھی معنی محقق ہے وہ یہ کہ کیف ایک ایسی حقیقۃ و ماہیۃ ہے کہ جب وہ موجود فی الاعیان ہو تو موجود فی الموضوع ہو اور مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے کیف مقولہ اور جنس عالی ہے جیسے جوہر باعتبار معنی محقق کے مقولہ اور جنس عالی تھا۔ تو اس لحاظ سے یہ دونو مقولتین متباینتین ہیں کسی ظرف میں ایک شئی پر بیک وقت صادق نہیں آسکتے صورۃ عقلیہ جوہر کی جو ذہن میں موجود ہے اس پر جوہر جنسی کی تعریف تو صادق آتی ہے اور کیف جنسی کی تعریف صادق نہیں آسکتی کیونکہ اس کا وجود فی الاعیان نہ موضوع میں ہے اور نہ عرض اس پر صادق آتا ہے پھر کیف کیسے ہو گا۔ اور اگر کیف کا معنی یہ کیا جائے کہ وہ ایک ایسا عرض ہے۔ جو بالفعل مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہ ہو تو کیف بایں معنی صورۃ عقلیہ جوہریہ پر صادق آتا ہے کیونکہ بالفعل جو اس کا وجود ذہن کے ساتھ قائم ہے یہ مقتضی قسمۃ ونسبۃ نہیں ہے لیکن کیف کا یہ مفہوم مذکور نہ مقولہ ہے نہ جنس بلکہ یہ مفہوم عرض عام ہے۔ جو مقولہ کیف کو عارض ہے اور اس کے علاوہ تمام مقولات کو ذہن میں عارض ہے حتی کہ مقولہ جوہر کو بھی ذہن میں عارض ہے۔ اور اس کے صدق میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ تباین مقولات کے منافی ہے

besturdubooks.wordpress.com

حاصل یہ کہ جو کیف مقولہ ہے اور جنس وہ صورہ عقلیہ جوہریہ پر صادق نہیں آتا اور جو صادق آرہا ہے وہ کیف نہ مقولہ ہے نہ جنس عالی بلکہ وہ عرض عام ہے جو مقولہ کیف کو ہر ظرف میں اور باقی مقولات کو صرف ظرف ذہن میں عارض ہو جاتا ہے۔ فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه

ای بين الكيف العرضی وبين الجوهر ولا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت المقولتين واعلم انه ليس معنی قولهم ان كليات الجوهر الخ جوہر کی حالة کو جو مقناطیس کی حالة سے تشبیہ دی گئی ہے اس سے یہ اشتباہ ہوتا تھا کہ صورۃ جوہر جب تک ذہن میں موجود ہے تو وہ عرض ہے کیونکہ موجود فی الموضوع ہے جب ذہن سے اس کو خارج کیا جائے اور باہر لایا جائے تو اب لافی الموضوع ہے تو اس وقت وہ جوہر کہلائے گی جیسے مقناطیس کہ جب تک محبوس فی الکف ہے تو وہ جذب حدید نہیں کر سکتا البتہ جب خارج من الکف ہو گا تو پھر ضرور وہ جذب حدید کرے گا، تو شارح نے کہا فانه مغالطة یعنی یہ ایک مغالطہ ہے جو تضیع حیثیات سے لازم آرہا ہے یعنی ایک تو حیثیات واعتبارات کا لحاظ نہیں کیا جا رہا ہے اس لئے یہ مغالطہ پیش آرہا ہے۔ دوسرا یہ کہ اخذ الکلی مکان الجزی سے پیش آرہا ہے کلی سے مراد حقیقۃ کلیہ جوہریہ ہے جو صورۃ جوہریہ قائمہ بالذہن سے منتزع ہوتی ہے اور جزی سے مراد مقناطیس معین ہے یعنی آپ نے حقیقۃ کلیہ جوہریہ کو ایسے سمجھا ہے۔ جیسے مقناطیس جزی کی کیفیۃ ہے کہ یہ مقناطیس کف اور ہتھیلی کے اندر اور باہر آجا سکتا ہے اور جوہر کی جو صورۃ ذہن کے ساتھ قائم ہو چکی ہے اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ ہو کر متشخص ہو چکی ہے۔ اس کا ذہن سے باہر آنا مستحیل ہے بخلاف مقناطیس کے کہ وہ کف سے باہر آسکتا ہے۔ تو اس تمثیل سے بھی اشتباہ واقع ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ کلیات جواہر جوہر ہیں اس سے مراد کلی طبعی یعنی ماہیۃ من حیث ہی بلا شرط شئی ہے تو اب صورہ عقلیہ جوہر کی جو ذہن کے ساتھ قائم ہے اس خصوصی وجود کے لحاظ سے عرض ہے۔

وكونه كليا۔ اس سے مراد اس کی صورۃ ذہنیہ عقلیہ ہے اور یہ اس خیال کے تحت کلی کہہ رہا ہے۔ جو کلیۃ وجزئیۃ کو صفۃ علم قرار دیتے ہیں اور صفۃ معلوم قرار نہیں دیتے اور دوسرا یہ خیال بھی کارفرما ہے کہ ذہن جزئیات کا ادراک نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے صورۃ حاصلۃ فی الذہن کو کلیا کہہ رہا ہے۔ بہر حال مراد اس سے وہی درجہ علم ہے معلوم نہیں اور اسی درجہ میں اگرچہ وہ عرض ہے۔ لیکن اسوقت بھی اس پر صادق آرہا ہے۔ کہ یہی باعتبار اپنی ماہیۃ طبعیہ کے لحاظ سے جوہر ہے کیونکہ اس کی ماہیۃ من حیث ہی کی شان اور حقیقت یہ ہے کہ موجود

besturdubooks.wordpress.com

فی الاعیان ہوکر لافی الموضوع ہے تو اب اسی ذہنی وجود پر بھی یہ تعریف جوہر صادق آرہی ہے یہ نہیں کہ ذہن سے یہ خارج ہو جائے تو پھر اس پر تعریف جوہر صادق آئے گی۔ باقی رہی تمثیل بالمغناطیس تو وہ بھی اسی حد تک محدود ہے کہ مغناطیس اگرچہ کف کے اندر ہو کر جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اس کے ساتھ اسکی ماہیۃ اور حقیقۃ میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ اس کی ماہیۃ یہ ہے کہ انہ حجرٌ من شانہ جذب الحدید اور یہ تعریف اس پر ہر وقت صادق آتی ہے خواہ وہ کف میں ہو کر بالفعل جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اسوقت بھی انہٗ حجرٌ من شانہ جذاب الحدید صادق آرہا ہے اسی طرح صورۃ جوہر اگرچہ بالفعل موضوع و محل کے ساتھ قائم لیکن پھر بھی اس پر صادق آرہا ہے ماهیۃٌ شانها ان تکون موجودة فی الاعیان لا فی الموضوع فانہ قد تزول عنہ صور الجواہر و تعود الیہ یہ ذہن کے مستغنی ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی ذہن کے اندر کبھی صور جواہر آتی ہیں اور کبھی زائل ہو جاتی ہیں اور پھر کبھی عود کر آتی ہیں تو اس کے ساتھ ذہن کی حقیقۃ میں کوئی فرق نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ ذہن ان صُور کیطرف محتاج نہیں ہے۔ اگر ذہن ان صور کیطرف محتاج ہوتا تو پھر ان کے زوال کے ساتھ ذہن کی حقیقۃ بگڑ جاتی حالانکہ ایسے نہیں تو معلوم ہوا کہ ذہن محل مستغنی ہے فان قلت قد صرح الشیخ الخ حاصل اشکال یہ کہ شیخ نے الٰہیات شفا میں تصریح کی ہے کہ حقائق جوہریہ کے فصول پر صدق جوہر بدرجہ ماہیۃ ضروری نہیں ہے یعنی حقیقۃ جوہریہ کے فصل پر جوہر کا صدق ذاتی بدرجۃ جنس نہیں ہوگا۔ کہ فصل کی ذات حقیقتاً جوہر میں داخل ہو اور جوہر کا صدق اس پر صدق جنسی ہو ورنہ تو پھر حسب ضابطہ کل مالہٗ جنسٌ لہٗ فصلٌ لازم آئے گا کہ اس فصل کیلئے مشارکات جنسیہ جوہریہ سے امتیاز دینے کے لئے فصل ممیز ہو پھر تو ہر فصل کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہو جائے گا۔ جو کہ تسلسل باطل ہے تو جوہر کا صدق ذاتی نہیں بلکہ اس کا صدق، صدق لوازم کے درجہ میں ہے جو داخل فی ماہیۃ الملزوم نہیں ہوتے جب یہ فصل ذاتی طور پر تحت مقولۃ الجوہر داخل نہیں ہے۔ تو اب ضروری ہے کہ مقولات تسعہ عرضیہ میں داخل ہو لیکن اس فصل پر عرض سرے سے صادق نہیں آسکتا تو تمام مقولات تسعہ عرضیہ کے لئے جو مفہوم عرض کو عرض عام قرار دیا گیا تھا وہ غلط ہے قلت حاصل جواب یہ کہ انواع جوہریہ کے فصول مقولہ جوہر کے تحت لذاتہا مندرج نہیں ہیں۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی اور مقولہ کے تحت ان کا لذاتہا اندراج ضروری ہے۔ کیونکہ ذاتی طور پر تحت المقولات مندرج ہونا حقائق مرکبہ کے لئے ضروری ہے حقائق بسیطہ کے لئے نہیں اور

besturdubooks.wordpress.com

فصول چونکہ حقائق بسیطہ ہیں ان کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل لہذا ان کا کسی مقولہ کے تحت ذاتی طور مندرج ہونا نہیں ہوسکتا والموضوع لکل شیئ جوہر اور عرض دونوں کی تعریف میں لفظ موضوع ماخوذ تھا ایک میں سلبًا دوسرے میں ایجابًا اس لئے ضرورت پیش آئی کہ موضوع کی تعریف کو واضح کیا جاتے تاکہ ان دونوں کی تعریف واضح ہوسکے اس لئے کہا کہ موضوع کی تعریف حسب کلام المشائین اور مشائین کی تخصیص اس لئے کی کہ اشراقیکے نزدیک موضوع اور مادہ ایک چیز ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے بہرحال مشائیہ کے نزدیک موضوع کی تعریف المحل المستغنی عن الحال کے ساتھ کی جاتی تھی اور استغناء کے معنی تھے عدم الاحتیاج الی الحال تو پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ جسم طبعی باوجود جوہر ہونے کے اپنے تشخص میں محتاج الی الاین والوضع ہے استغناء تو نہ رہا تو کیا پھر جسم ان اعراض کے لئے موضوع نہ بن سکے، حالانکہ ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ ان اعراض کیلئے وہ موضوع ہے تو شارح نے لفظ استغناء چھوڑا اور اس کی بجائے متقوما کا لفظ اختیار کیا حاصل یہ کہ موضوع برائے شیئ ایسے محل کو کہتے ہیں جو اپنی حال شیئ یعنی حلول کنندۂ شیئ سے متقوم نہ ہو بحسب الماہیۃ یعنی اپنے تحقق ماہیتہ کے درجہ میں حلول کرنیوالے امور کی طرف محتاج فی القوام نہ ہو ہاں اگر اپنے وجود شخصی میں محتاج الی الحال ہو تو کوئی حرج نہیں چونکہ جسم طبعی این وضع کی طرف محتاج فی الماہیتہ نہیں تھا لہذا وہ ان کے لئے موضوع ہوسکے گا، البتہ مادہ ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو اپنے تقوم ماہیتہ میں محتاج الی الحال ہو تو ہیولیٰ صورۃ جسمیہ کے لئے موضوع نہیں ہوسکتا بلکہ مادہ بنے گا، کیونکہ ہیولیٰ اپنے تقوم میں محتاج الی الصورۃ ہے۔ البتہ جسم تعلیمی یعنی مقدار ممتد فی الجہات الثلث کے لئے اور اسی طرح باقی ان اعراض کے لئے جو ہیولیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان تمام امور کے لئے موضوع ہو سکتا ہے کیونکہ ان امور کی طرف ہیولیٰ محتاج فی التقوم نہیں ہے۔ بلکہ یہی امور محتاج الی الہیولیٰ ہیں تو ایک ہی چیز بعض امور کے لئے موضوع اور دوسرے بعض کے لئے مادہ ہوسکتی ہے۔

کما ان الھیولی موضوع للاعراض القائمۃ بھا ومادۃ للصورۃ الجسمیۃ

البتہ ایک شیئ امر واحد کے لئے موضوع بھی ہو اور مادہ بھی یہ نہیں ہوسکتا ورنہ تو امر واحد کی طرف بیک وقت اسے محتاج فی التقوم اور مستغنی ہونا پڑے گا۔ اور یہ اجتماع ضدین ہے والمراد من

الامکان۔ امکان دو قسم ہے۔ ایک امکان ذاتی دوسرا امکان نفس الامری امکان ذاتی میں ایک چیز کا درجہ ذات میں ممکن ہونا ضروری ہوتا ہے۔ باقی رہا اس کا وقوع نفس الامر تو یہ ضروری نہیں کہ درست ہو

بلکہ بسا اوقات اسکا وقوع فی نفس الامر صحیح نہیں ہوتا بلکہ اسکا وقوع مستلزم

besturdubooks.wordpress.com

محال ہوتا ہے۔ جیسے انعدام عقل اول اگرچہ فی حد ذاتہ ممکن ہے لیکن حکماء کے نزدیک اس کا انعدام واقع نہیں ہو سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ انعدام عقل اوّل مستلزم ہو جائے گا۔ انعدام باری تعالیٰ کو کما قالو دوسرا امکان نفس الامری یہ وہ ہوتا ہے کہ جس کے وقوع فی نفس الامر سے محال لازم نہ آئے یعنی اگر وہ ممکنہ شئی نفس الامر میں واقع ہو جائے تو اس کے وقوع سے کوئی محال پیش نہ آئے۔ اس کو امکان نفس الامری کہتے ہیں۔ اب جسم کی تعریف میں جو یمکن ان یفرض مذکور ہے اس سے امکان سے کیا مراد ہے تو شارح نے متعین کر دیا کہ امکان نفس الامری مراد ہے۔ یعنی جس کے وقوع اور تحقق سے محال پیش نہ آئے اور امکان ذاتی مراد نہیں ہے ورنہ تو قید فرض لغو ہو جائے گی یعنی جب امکان نفس الامری مراد ہوا تو جسم کی تعریف سے فلک خارج ہو جائے گا کیونکہ ابعاد ثلثہ متقاطعہ کا امکان نفس الامری فلک میں نہیں ہے کیونکہ تقاطع کے وقوع سے خرق والتیام فی الفلک پیش آجائے گا۔ جو کہ محال ہے لہٰذا اب قید یفرض سے فلک داخل فی تعریف الجسم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس امکان کا اگرچہ وقوع محال ہے لیکن فرض کرنا محال نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر امکان ذاتی مراد ہو تو پھر فلک امکان ذاتی کے تحت درج رہتا ہے۔ پھر قید فرض کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ لغو ہو جائے گی۔ اس لئے امکان نفس الامری مراد ہے تاکہ قید فرض لغو نہ ہو جائے اور صرف قید فرض بھی کافی نہیں ہے یعنی یہ کہ قید امکان کا ذکر نہ کیا جاتا اور صرف فرض پر اکتفا کیا جاتا اور کہا جاتا ما یفرض فیہ ابعاد ثلثۃ اور یمکن کی قید چھوڑ دی جاتی تو شارح نے کہا کہ لفظ فرض قید امکان سے مستغنی نہیں ہے کیونکہ پھر فرض سے فرض بالفعل متبادر ہے تو پھر جس کے اندر ابعاد ثلثہ مفروضہ بالفعل ہوں تو وہ جسم ہو گا۔ اگر بالفعل مفروض نہ ہوں اور فرض کرنے کا صرف امکان ہو تو تعریف اس کو شامل نہیں ہو گی اس لئے لفظ یمکن کا ہونا بھی ضروری ہے۔ تاکہ واضح ہو جائے کہ جسمیت کی مدار ابعاد مفروضہ بالفعل پر نہیں ہے بلکہ ممکنۃ الفرض ہوں تو تحقق جسمیت کے لئے کافی ہیں پھر فرض سے مراد تقدیر محض نہیں ہے۔ جو کہ محالات کو بھی شامل ہو جاتی ہے۔ ورنہ تو جسم کی تعریف مانع نہیں رہے گی کیونکہ جواہر مجردہ کے اندر ابعاد ثلثہ کا فرض کر لینا محال نہیں ہے اگرچہ تحقق ابعاد محال ہے۔ لیکن فرض کردن محال نیست زیرا کہ مشہور است فرض محال محال نیست اس لئے شارح نے بل المراد کے ساتھ متعین کر دیا کہ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے۔ یعنی عقل جس کو صحیح اور جائز قرار دیوے لہٰذا جواہر مجردہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہو گا۔ کیونکہ عقل ابعاد ثلثہ کو جواہر مجردہ کے اندر صحیح اور جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اس کے لئے مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ والجواھر المجردۃ خالیۃ عن

besturdubooks.wordpress.com

المادة وقال الامام الرازی امکان کی ایک اور تقسیم ہے اس تقسیم کے لحاظ سے بھی امکان دو قسم پر ہے ایک امکان عام دوسرا امکان استعدادی امکان عام وہ ہے جس کے اندر سلب الضرورۃ عن جانب واحد ہو اور یہ امکان عام وجوب یعنی ضرورۃ الوجود اور امتناع یعنی ضرورۃ العدم اور امکان خاص یعنی سلب الضرورۃ عن جانب الوجود والعدم ان تمام کو شامل ہے امکان عام کے اندر اگر سلب ضرورۃ عن جانب العدم ہو یعنی عدم ضروری نہ ہو تو اس صورت میں وجوب اور امکان خاص کو شامل ہوگا۔ اور تعریف جسم میں ممکن سے یہی امکان مراد ہے اور اس کو امکان عام مقید بجانب الوجود کہتے ہیں۔ اور اگر سلب ضرورۃ عن جانب الوجود ہو یعنی وجود ضروری نہ ہو تو اس وقت امتناع اور امکان خاص کو شامل ہوگا۔ اس کو امکان عام مقید بجانب العدم کہتے ہیں اور امکان عام بالفعل کے ساتھ مجتمع ہو سکتا ہے مثلاً فیما نحن فیہ میں ابعاد ثلثہ متقاطعۃ بالفعل متحقق ہوں جیسے اجسام مضلعہ میں۔ یا پھر ان ابعاد کا تحقق بالفعل علی طریقۃ الوجوب ہو جیسے افلاک متحرکہ میں تو ان سب کے ساتھ امکان عام جمع ہو سکتا ہے تحقق بالفعل اور امکان عام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اور دوسرا امکان استعدادی یہ ایسا امکان ہے۔ جو بالفعل کے مقابل ہے اور بالقوہ کے ہم معنی ہے جو صرف صلاحیت اور استعداد کا مفہوم دیتا ہے۔ جیسے نطفہ کا اس میں امکان انسانیت ہے یعنی اس میں صلاحیت اور قوۃ انسانی صورۃ کے قبول کرنے کی موجود ہے۔ اور یہ امکان تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا جیسے نطفہ انسانی صورۃ انسانیہ کو بالفعل قبول کر کے انسان بن جائے گا۔ تو وہ درجہ استعداد ختم ہو جائے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا استعداد بھی باقی رہے اور بالفعل بھی متحقق ہو۔ کیونکہ تحقق بالفعل کے ساتھ خود صورۃ نطفیہ ختم ہو جاتی ہے۔ تو استعداد تو اسی صورۃ میں تھی۔ لہذا اب استعداد بھی نہیں ہے اس لئے امام رازی نے فرمایا کہ جسم کی تعریف میں امکان ابعاد سے مراد امکان عام ہے جو ابعاد متحققہ بالفعل اور واجبۃ التحقق کے ساتھ مجتمع ہو سکتا ہے۔ اور امکان استعدادی مراد نہیں ہے ورنہ تو اجسام مضلعہ اور افلاک متحرکہ علی المحاور کے اندر ابعاد متحقق بالفعل ہیں اور امکان استعدادی سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ امکان استعدادی تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ تو جسم کی تعریف ان کو شامل نہیں ہوگی۔ اور جامعیۃ تعریف ٹوٹ جائے گی۔ اقول الحق المتبع الخ اس سے شارح کا مقصود یہ نہیں ہے کہ جسم طبعی کی تعریف میں امکان استعدادی مراد ہے جس کا امام نے انکار کیا ہے بلکہ امام کی کلام سے یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ کہ اجسام کی مدار ابعاد فرضیہ فعلیہ پر ہے جیسے کہ اجسام متحرکہ

besturdubooks.wordpress.com

ہیں پیدا ہوتے ہیں تو شارح اسی مفہوم پر رد کرنا چاہتا ہے کہ مدار جسمیۃ ان ابعاد متحققہ بالفعل پر نہیں ہے کیونکہ جسم بما ہو جسم کے لیے جب حرکت کرنا ضروری نہیں اور نہ یہ واجب ہے کہ اس کے اندر کوئی سطح وغیرہ متحقق بالفعل ہو کیونکہ سطوح وغیرہ کا نکلنا تناہی جسم پر موقوف ہے اور یہ تناہی ذات جسم اور حقیقۃ جسم میں داخل نہیں ہے اور نہ جسم کا جسم ہونا محتاج الی البداہۃ ہے۔ بلکہ اس کا اثبات محتاج الی البراہین ہے۔ تو جب جسم کے اندر نہ حرکۃ ضروری ہے اور نہ تحقق سطوح تو اب جسم کی جسمیۃ ان ابعاد پر کیسے موقوف ہو سکتی ہے۔ جن کے تحقق کا مدار حرکۃ جسم پر ہے جیسے افلاک متحرکہ ہیں یا ان کی مدار تحقق سطوح پر ہے جیسے ابعاد مضلعہ مکعبیہ میں اس لئے ان ابعاد کو بنیاد بنا کر امکان استعدادی کا انکار اور امکان عام کا تعین صحیح نہیں ہے لیکن امام پر یہ اعتراض درحقیقت فضول اور بیکار ہے کیونکہ امام نے ان ابعاد پر جسمیۃ کو موقوف نہیں کیا۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ کبھی اجسام میں ابعاد متقاطعہ کا تحقق بالفعل اور علی سبیل الوجوب ہو جاتا ہے۔ لہذا جسم کی تعریف میں ایسی کوئی قید نہ ہو جو بالفعل کے ساتھ تصادم رکھتی ہو اس لئے امکان استعدادی سے انکار کیا فالابعاد المعتبرۃ یعنی جسم کی تعریف میں جو ابعاد متقاطعہ معتبر ہیں وہ وہی ہیں جو ممکن جسم میں فرض کیے جائیں دہ جو کہ سطحیہ اطرافیہ ہوتے ہیں یعنی اطراف سطوح جو ایک دوسرے کے ساتھ ملاقی ہو کر ایک دوسرے کو تقاطع کریں یہ مراد نہیں ہیں ورنہ تو پھر سطوح مکعب میں سے ہر دو سطح جو ایک خط پر ملیں ان کے اندر بھی ابعاد سطحیہ متقاطعہ پیدا ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ جسم نہیں ہے پھر تعریف جسم مانع از دخول غیر نہیں ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ جسم کی تعریف سطحین متلاقیین پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ جسم کی تعریف میں جوہر کی قید موجود ہے جو اس کو خارج کر دیگی۔ کیونکہ سطوح تو عرض ہیں نہ جوہر اس جواب کو شارح نے رد کرتے ہوئے کہا کہ پھر تو ابعاد متقاطعہ علی الوجہ المذکور کا ذکر ضائع ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت تو صرف بعد ما کا ذکر کافی تھا تاکہ احتراز عن المجرد ہو جائے یعنی جسم کی تعریف جوھر یمکن ان یفرض فیہ بُعدٌ ما کافی تھی اور ابعاد ثلثہ متقاطعہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ الا یہ کہ کہا جائے کہ بعض معتزلہ چونکہ سطح جوہری کے قائل ہیں تو ایسی سطحین کی تلاقی سے جو ابعاد پیدا ہوں تو ان کو قید جوہر خارج نہیں کر سکتی تھی اس لئے ان سے احتراز کرنیکی خاطر ابعاد ثلثہ متقاطعہ علی الوجہ المذکور اسی علی زردیا قوائم لئے گئے ہیں اگر انہی سطحین سے احتراز مقصود ہو تو بھی ابعاد ثخنیہ کا لینا ضروری ہوگا۔ کیونکہ ابعاد غیر ثخنیہ تو سطوح خواہ عرضی ہوں یا جوہری ان میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ لہذا سطح جوہری سے احتراز کی خاطر بھی ابعاد ثخنیہ کے

besturdubooks.wordpress.com

بغیر کوئی چارہ نہیں ہے یا پھر ایفاء تمام الحد کی خاطر ابعاد کا ذکر ہوگا، تو پھر بھی وہی ابعاد ثلثیہ کا مراد ہونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ جسم کے لئے بدرجۂ حد اور بدرجہ ذات ابعاد ثلثیہ کا ثبوت ضروری ہے۔ نہ ابعاد اطرافیہ کا تو اس صورت میں بھی ابعاد ثلثیہ کا لینا ضروری ہے اور یہی توجیہ ثانی بنسبت اوّل کے بہتر ہے۔ کیونکہ حکما سطح جوہری کے منکر ہیں اور مانتے نہیں اس لئے اس سے احتراز کرنا بے فائدہ ہے واعترض صاحب المباحث المشرقیہ حاصل یہ کہ جسم کی تعریف ہیولی پر صادق آتی ہے کیونکہ ابعاد ثلثہ کے فرض کرنے کی قابلیت اسی میں ہے لہذا ہیولی کو جسم کہتے۔ حالانکہ وہ جسم نہیں ہے بلکہ جزء جسم ہے جواب یہ دیا گیا کہ قابل سے ہماری مراد قابل بالذات ہے۔ یعنی ابعاد ثلثہ کو بالذات قبول کرے اور ہیولی ایسے نہیں ہے۔ بلکہ بواسطۃ الصورۃ الجسمیۃ قبول کرتا ہے یعنی جب تک صورۃ جسمیہ اس میں حاصل نہ ہو تب تک وہ قابل ابعاد نہیں ہو سکتا۔ اس جواب کو رد کرتے ہوتے کہا گیا کہ جسم مرکب ہے۔ ہیولی اور صورۃ سے ان دو اجزاء میں قابلیت اور امکان ہیولی کا خاصہ ہے نہ کہ صورۃ کا کیونکہ صورۃ کے ساتھ تو درجہ فعلیۃ حاصل ہوتا ہے آپ کا صورۃ کو قابلیت ابعاد میں مداخلۃ دینا غلط ہے تو ہیولی قابل بالذات ہوگا نہ قابل بالعرض و بالواسطہ یہ الگ چیز ہے کہ تلبس الھیولی بالصورۃ قابلیت ابعاد کے لئے شرط ضرور ہے تو اس کا جواب دیا۔ کہ آپ مغالطہ میں پڑ گئے ہیں کہ در اصل قبول دو معنی میں مشترک ایک معنی القوۃ والاستعداد یعنی بالقوہ ہونا اور کسی چیز کی صلاحیت رکھنا یہ معنی قبول مجتمع مع الفعلیۃ نہیں ہو سکتا۔ اور ہیولی کا خاصہ یہی قبول ہے اور یہاں ہماری مراد قبول سے یہ معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی مطلق اتصاف جو کہ ممتنع مع الفعلیۃ بلکہ وجوب کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے تعریف جسم میں یہی معنی مراد ہے۔ اور یہ خصائص ہیولی میں سے نہیں بلکہ اس معنی قبولیت کے لئے صورۃ کافی ہے ہیولی پر موقوف نہیں یہ وہی بات ہے جو امام نے امکان کے بارے میں کہی تھی کہ استعداد مراد نہیں ہے بلکہ ایسا امکان ہے جو فعلیۃ کے ساتھ جمع ہو وہاں اعتراض کر دیا تھا یہاں مجبوراً وہی معنی قبولیت کا لے رہا ہے۔ جو امام نے امکان کے اندر کہا تھا۔ فتنبہ بہر حال قبولیت جو یہاں مراد ہے۔ وہ ہیولی پر موقوف نہیں ہے۔ ہاں البتہ ابعاد متقاطعہ کا حدوث فی الخارج چونکہ انقطاع اور انفصال پر موقوف ہے۔ اس لئے یہ موقوف علی الھیولی ضرور ہے کیونکہ انفصال اور انقطاع کو ہیولی قبول کرتا ہے نہ صورۃ لیکن جسم کی حقیقۃ میں توھم ابعاد معتبر ہے نہ حدوث الابعاد فی الخارج اور توہم ابعاد متوقف علی الھیولی نہیں ہے۔ بلکہ صرف صورۃ کافی ہے واعترض ایضاً

besturdubooks.wordpress.com

خلاصہ اعتراض یہ کہ امکان وقابلیت ایسے اوصاف ہیں جن کے لئے ثبوت اور وجود فی الخارج نہیں ہے تو ایسے امور عدمیہ کے ساتھ بسائط کی تعریف تو صحیح ہو سکتی ہے لیکن مرکبات کی تعریف ایسے امور کے ساتھ درست نہیں جسم تو مرکب ہے کیونکہ جوہر اس کے لئے جنس ہے اور جس کے لئے جنس ہو اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے۔ تو جنس و فصل سے اس کی ترکیب ذہنی ہوئی۔ اور اسی طرح خارج میں مرکب من الھیولی والصورۃ ہے لہذا اس کی امور عدمیہ کے ساتھ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے والجواب حاصل جواب یہ کہ یہ تعریف باللازم ہے اور یہ حضرات بسا اوقات حدود و تعریفات میں فصول کو تعبیر باللوازم کرتے رہتے ہیں یعنی لازم فصل کا پیش کیا اور مراد فصل ہوتا ہے جو بدرجہ ملزوم ہوا کرتا ہے جیسے متصل کی تعریف میں یمکن ان یفرض الخ میں امکان امر عدمی ہے اور رطب کی تعریف میں القابل للانشکال الخ یہ قبولیت امر عدمی ہے اسی طرح انسان کی تعریف الحیوان المدرک للکلیات اس تعریف میں ایک تو ادراک امر اضافی ہے عند من قال ان العلم من مقولۃ الاضافۃ دوسرا لفظ کلیات جو کلی کی جمع ہے اور کلی مضایف للجزی ہے لہذا یہ بھی امر اضافی ہوا اور اضافی اشیا از قبیلہ معدومات فی الخارج ہوتی ہیں یا ہیولی کی تعریف الجوہر المستعد کے ساتھ کی جاتی ہے تو اس میں استعداد امر عدمی ہے۔ تو ان امور عدمیہ واضافیہ کا ذکر کرکے مراد ان کے مبادی اور مناشی لیتے ہیں جو کہ حقیقتاً فصول ہوتے ہیں۔ لہذا جسم کی تعریف میں قبول، صحۃ، امکان وغیرہ کے الفاظ ایسے ہی سمجھیے کہ ان سے مراد ان کا مبداء اور منشاء ہے وہ صورۃ ہو یا کچھ اور فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی

حکماء اور متکلمین کا اس میں اختلاف ہے کہ جسم درحقیقت ایک امر متصل ہے یا منفصل حکماء اتصال جسم کے قائل ہیں یعنی جسم کے اندر اصلی حقیقی شئی اتصال ہے اور انفصال ایک امر عارض ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ جسم کی اصل حقیقۃ انفصال ہے اور اتصال ایک عارضی شئی ہے اصل حقیقۃ متصل نہیں ہے اس لئے متکلمین حضرات اس کے قائل ہیں کہ جسم کی تالیف جواہر فردہ سے ہے۔ اور جوہر فرد ایک چھوٹا سا ذرہ ہے۔ جو اشارہ حسیہ کے قابل ہو کر قابل قسمۃ نہیں ہے اور اس کو جزء لا تتجزی بھی کہتے ہیں چونکہ اجسام کی تالیف ایسے اجزاء سے ہے اس لئے جسم کے اندر انفصال حقیقی امر ہے۔ اور اتصال عارضی کہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مل کر اور مربوط ہو کر ایک اتصالی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ورنہ حقیقتاً انفصال ہے اور جسم کی تقسیم وتحلیل ان ہی اجزاء کی طرف ہوگی۔ اور یہ تقسیم بالفعل ہوگی۔ اور اجزاء متناہیہ ہوں گے۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوتے

besturdubooks.wordpress.com

انتہا ان ہی اجزائے لاتتجزی یعنی جواہر فردہ پر ہوگی جن سے تالیف جسم ہوئی تھی جو کہ ناقابل قسمت ہیں اور حکماء چونکہ اتصال جسم کے قائل ہیں اسلئے انکے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے نہیں بلکہ ان کے نزدیک ترکیب اجسام ہیولی وصورت سے ہے اور صورۃ اصالۃ ایک امر متصل ہے جو ہیولی میں حلول کرتی ہے اور جسم متحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے اتصال اصلی امر ہوگا۔ اور ان کے نزدیک ہر جسم تقسیم وتحلیل کو لا الی نہایۃ قبول کرے گا۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوتے کہیں بھی ناقابل قسمۃ حصہ نہیں آسکتا۔ بلکہ ہر جز پھر قابل قسمۃ ہوگی لا الی نہایۃ اب ان کے مصادم اور مزاحم ہے متکلمین کا قول اس لئے اوّلاً تالیف اجسام من الاجزاء کو باطل کرتے ہیں تاکہ اتصال ثابت کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے اور قول مزاحم جو تھا وہ ہٹ جائے۔

البتہ محل نزاع متعین کرنیکی ضرورت ہے کہ یہ اختلاف کس جسم میں ہے تو شارح نے اس کو متعین کرنیکی خاطر کہا الجسم اما مفرد یعنی جسم دو قسم ہے ایک مفرد جس کی ترکیب اجسام سے نہ ہو درحقیقت مفرد کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کی ترکیب من الاجزاء اصلاً نہ ہو دوسرا یہ کہ جس کی ترکیب ایسے اجزاء سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں۔ تیسرا یہ کہ جس کی ترکیب اجسام مختلفۃ الطبائع سے نہ ہو جیسے بسائط یہاں معنی ثانی مراد ہے۔ یعنی مفرد وہ جس کی ترکیب ایسے اجزاء سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں یعنی اسکی اجزاء بالفعل ممتد فی الجہات الثلث نہ ہوں جو بالفعل اجسام کہلانے کی مستحق ہوں دوسرا قسم جسم مرکب ہے یعنی جس کی تالیف اجسام سے ہو، خواہ متشابہہ اجسام ہوں۔ یعنی ایسے اجسام جن کی حقیقۃ مشترکہ ایک ہے جیسے سریر جو اجسام خشبیہ سے بنتا ہے اور انکی ماہیۃ واحدہ مشترکہ بین الاجزاء السریر ہے یا اجسام مختلفہ سے ہوں جیسے حیوان جسکی ترکیب لحم شحم عظم وغیرہ سے ہے اور تمام اشیاء اجسام ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مختلفۃ الطبائع ہیں اب نزاع اور اختلاف جسم مفرد میں ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے۔ کہ جسم مفرد قابل قسمۃ تو ہے البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ بالفعل قابل قسمۃ ہے۔ یا بالقوہ پھر ہر ایک تقسیم متناہی یا غیر متناہی فھذہ اربعۃ شقوق والی کل واحد منھا ذھب ذاھب اربعہ شقوق یہ ہیں۔ اوّل انقسام بالفعل متناہی الاجزاء یہ مذہب ہے متکلمین کا۔ دوسرا انقسام بالفعل غیر متناہی الاجزاء یہ مذہب ہے نظام معتزلی کا۔ تیسرا انقسام بالقوہ متناہی الاجزاء یہ مذہب ہے شہرستانی صاحب الملل والنحل کا۔ چوتھا انقسام بالقوہ الی غیر النہایۃ من الاجزاء یہ مذہب ہے حکما کا۔ چونکہ حکماء کے نزدیک تقسیم لا الی نہایۃ ہے تو ان کے نزدیک ہر جز قابل تجزیہ ہوگی اور کوئی جز لاتتجزی نہیں

besturdubooks.wordpress.com

ہوگی اس لئے انہیں ضرورت پیش آتی ہے کہ مالاتتجزی کو باطل کیا جائے جس کو جوہر فرد کہا جاتا ہے لیکن فصل کی ابتدا میں جزء لاتتجزی کا عنوان اختیار کر کے ادھر اشارہ کیا کہ اس مقام پر ہمارا مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ اجسام کی ترکیب ایسے اجزا سے نہیں ہے جو لاتتجزی ہوں یعنی جسم کے لئے یہ جزء ترکیبی قرار نہیں پا سکتے باقی رہا یہ مسئلہ کہ نفس جزء کو باطل کرنا یعنی خود جوہر فرد کے وجود کو باطل کرنا خواہ وہ جسم کی جزء ترکیبی ہوسکے یا نہ ہوسکے یہ مسئلہ یہاں پیش کرنا مقصود نہیں ہے درحقیقت یہ مباحث اس فن طبعی کے نہیں ہیں کیونکہ کسی چیز کے وجود و عدم سے بحث کرنا یہ فن طبعی کا مسئلہ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کوئی فن اپنے موضوع کی حقیقۃ و ماہیۃ سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کے عوارض سے بحث کرتا ہے اور یہ مباحث تو ماہیۃ جسم کے ساتھ متعلق ہیں کہ اس کی تالیف ہیولی و صورۃ سے ہے اور اجزاء لاتتجزی سے نہیں ہے لیکن چونکہ یہ لوگ جسم جو کہ موضوع فن ہے۔ اس کی تحقیق ماہیۃ فن طبعی میں لانا چاہتے ہیں اگرچہ یہ مسئلہ تھا علم الٰہی کا اور ماہیۃ جسم کی تحقیق کے لئے ابطال جزء کا مسئلہ از مبادیات تھا اس لئے اس کا ذکر کرنا ضروری ہوگیا

ورنہ درحقیقت وہ بھی مسئلہ علم طبعی کا نہ تھا بلکہ علم اعلیٰ کا تھا جو لوگ اس کو علم طبعی بنانے کی کوشش کرتے ہیں وہ ارتکاب تاویلات کرتے ہیں جن کی طرف شارح نے اشارہ کر دیا ہے۔ مثلاً وہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ابطال جزء لاتتجزی کا مسئلہ اَلجسمُ جوھرٌ ذو وضعٍ قابل للانقسامات الغیر المتناھیۃ کی طرف راجع ہے بلکہ اس کا ہم معنی ہے کیونکہ جسم کا تقسیم کو لاالی نہایۃ قبول کرنا یہی معنی ہے ابطال جزء کا کیونکہ جب جسم کی تقسیم لاالی نہایۃ چلی گئی تو جزء لاتتجزی نہ رہی بلکہ ہر جزء تتجزی ہوتی چلی گئی تو اب اس تاویل کے بعد موضوع فن یعنی جسم طبعی کے عوارضات سے بحث ہوگئی اور اس تاویل کے ساتھ اعتراضات ثلثہ جو اس بحث پر وارد ہوتے تھے وہ بھی مرتفع ہوگئے ایک[1] یہ کہ جو مسئلہ کسی فن کا ہوتا ہے تو اس مسئلہ کے اندر ضروری ہوتا ہے۔ کہ اس کا موضوع یا تو خود موضوع فن ہو یا موضوع فن کا نوع یا موضوع فن کا عرض ذاتی یا عرض ذاتی کا نوع جیسے کہ فن طبعی کے ان مسائل میں علی الترتیب موضوعات مسائل ہیں مثال الاوّل کل جسم فلہ حیز طبعی الثانی[2] الھو احار رطبٌ و الثالث[3] الحرکۃ تکون فی مقولات اربع و الرابع[4] الحرکۃ الطبعیۃ کلما ازدادت قربًا الی الحیز الطبعی ازدادت سرعۃ اور ان امور اربعہ کے علاوہ اور کوئی شئی موضوع مسئلہ نہیں ہوسکتی اور ابطال جزء کے مسئلہ میں ان امور اربعہ میں سے کوئی بھی موضوع نہیں ہے تو یہ مسئلہ فن طبعی کا کیسے ہوسکتا ہے۔ تو اس تاویل کے ساتھ یہ اعتراض مرتفع ہوگیا کیونکہ اب موضوع مسئلہ خود جسم ہو گیا ہے۔ جو موضوع فن ہے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا تھا کہ فن حکمۃ موجودات نفس الامریہ کے احوال سے

besturdubooks.wordpress.com

بحث کرتا ہے اور جوہر فرد حکما کے نزدیک نفس الامر میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کے وجود کو وہ باطل قرار دیتے ہیں تو اس لحاظ سے یہ مسئلہ خود حکمت مطلقہ کا ہی نہیں ہو سکتا نہ طبعی کا نہ غیر طبعی کا اب یہ اعتراض مرتفع ہو گیا۔ کیونکہ بعد از تاویل یہ احوال جسم سے بحث ہو گئی اور جسم موجودات نفس الامریہ میں سے ہے تیسرا اعتراض یہ تھا کہ اس مسئلہ کے اندر آپ جوہر فرد کے وجود کو باطل کرتے ہیں اور ایسے معدومات محضہ بلکہ ممتنعات کے قبیلہ سے قرار دیتے ہیں یہ بحث جوہر فرد کے وجود و عدم سے متعلق ہوئی وجود و عدم سے بحث کرنا علم اعلیٰ کے ساتھ مختص ہے علم طبعی یہ بحث نہیں کر سکتا اب یہ اعتراض بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ بعد از تاویل یہ مسئلہ وجود و عدم کے متعلق نہیں رہا بلکہ جسم کے عوارض کے متعلق بحث ہو گئی ہے کیونکہ قبول انقسام از عوارض جسم ہے لہذا اعتراضات ثلثہ اس تاویل کے ساتھ مرتفع ہو گئے لیکن بعد از تاویل اس پر یہ اشکال ضرور وارد ہو گا کہ قبول انقسام لاالی نہایۃ اتصال جسم کا مساوق و ملازم ہے اور اتصال جسم طبعی کے فصل یعنی قبول الابعاد کا مبداء و منشاء ہے تو اتصال جسم طبعی کے لئے امر ذاتی ہے۔ تو قبول انقسام سے بحث کرنا گویا اتصال سے بحث کرنا ہے۔ تو یہ بحث خلاف ضابطہ ہو جائے گی کیونکہ موضوع فن کی ذات اور ذاتیات اس فن میں زیر بحث نہیں لائی جاتیں۔ بلکہ یہ اشیا اس فن کے مسلمات ہوتی ہیں اور مفروغ عنہا فی ھذا الفن اور مبحوث عنہا فی فن آخر ہوتی ہیں جس کے لئے وہ موضوع نہیں ہوتی۔ یہ اعتراض ضرور پڑے گا۔ بہر حال مسئلہ جزء اس فن کے مسائل سے نہیں بلکہ مبادیات سے ہے اور اس کا ذکر علی سبیل المبدئیۃ ہے الا یہ کہ اتصال کو مفہوم جسم سے خارج کر دیں۔ اور جسم کی تعریف الطویل العریض العمیق یا الجوہر المنقسم کے ساتھ کریں تو پھر اتصال اور قبول انقسام جسم کے عوارض سے ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بحث عن ذاتیات الموضوع نہیں ہو گی۔ بلکہ عوارضات سے ہو گی لیکن پھر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ فن طبعی جسم کے مطلق عوارضات سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوارضات سے بحث کرتا ہے جو جسم کو من جہتہ الحرکۃ والسکون عارض ہوں۔ اور یہ عارض ایسے نہیں ہیں الا یہ کہ یہ جواب دیں کہ ما

یستدل بہ علی اتصال الجسم بالبیانات الطبعیۃ من جہۃ حرکاتہ و قواہ وانفعالہ یعنی یہ کہ آپ یہ کہیں کہ چونکہ قبول انقسام کے لئے استدلال از جہتہ حرکت اور متعلقات حرکت جیسے تماس اور تداخل سے پیش کئے جاتے ہیں تو گویا یہ عارض من جہتہ الحرکۃ ہو گیا لہذا اس فن میں اس کی بحث کرنا بحیثیت مطالب فن کے صحیح ہو جائے گی۔ جیسے کہ استدلال میں حرکۃ جزئین فوق طرفی ثلثہ اجزا پیش کرتے ہیں یا یہ کہ جزء کو بین الجزئین رکھتے ہیں۔ اگر مانع از تماس طرفین نہ ہو تو تداخل آئے گا جو کہ باطل ہے۔ ورنہ تو انقسام لازم آئے گا۔ تو اس قسم کے استدلال حرکت اور متعلقات حرکت کے ساتھ ہیں تو اس لحاظ

besturdubooks.wordpress.com

سے عوارض جسم من جہتہ الحرکۃ والسکون میں داخل ہوکر مسئلہ فن طبعی ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی حقیقت یہ ہے کہ یہ بحث کرنا کہ جسم مرکب من الہیولی والصورۃ ہے۔ یہ سب تجوہر جسم اور اسکی حقیقۃ و وجود جسم کی بحث ہے اور یہ دونوں چیزیں علم الٰہی کے مسائل ہیں۔ فن طبعی کے نہیں جیسے کہ معلم ثانی نے اعتراف کیا ہے کہ مسئلۃ ترکیب الجسم من الاجزاء التی لاتتجزی وکذا کونہ مرکبا من الہیولی والصورۃ ہو النظر فی نحو وجودہ فیکون کلاہما من الالٰہی اب رہا یہ سوال کہ جب یہ مسائل فن الٰہیات کے ہیں تو پھر یہ لوگ ان مسائل کو فن طبعی کے ابتداء میں کیوں لے آتے ہیں تو وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم اس بارہ میں معلم اول ارسطو کا اتباع کر رہے ہیں۔ ارسطو سے سوال ہوا کہ آپ نے ایسے کیوں کیا تو وہ فرماتے ہیں کہ فن طبعی کے اندر جب میں جسم طبعی کے عوارض کی بحث طلبہ کے سامنے پیش کرتا تھا تو طلبہ فوراً سوال کر دیتے تھے کہ جسم طبعی کیا چیز ہے تو اس سوال کے میرے پاس دو جواب تھے۔ ایک یہ کہ انہیں کہا جاتا کہ یہ مسئلہ علم الٰہی کا ہے آپ انتظار کریں الٰہیات میں جسم کی حقیقۃ واضح ہو جائے گی فی الحال ان کے عوارض کی بحث سنتے رہیں دوسرا جواب یہ تھا کہ طلبہ کو تکلیف انتظار سے بچا کر جسم کی حقیقت و ماہیۃ ان کے سامنے واضح کر دی جائے تو مجھ جیسے شفیق استاذ کیلئے پہلا راستہ اختیار کرنا اچھا نہیں تھا۔ بلکہ ثانی راستہ بہتر تھا اس لئے میں نے طریق تعلیم یہی اختیار کر لیا۔ کہ فن طبعی کے اول میں جسم کی حقیقۃ واضح کر دیتا رہا ہے پھر جب موقع آیا تصانیف کا تو اس میں بھی طریق تعلیم وتدریس کی موافقت کی خاطر فن طبعی کے ابتداء میں حقیقۃ جسم واضح طور پر درج کر دی تاکہ طلبہ کا ذہن پریشان نہ ہو بلکہ تصنیف کو مطابق تدریس پاکر ان کا دل اطمینان اور سکون محسوس کرے اب اس کے بعد جتنے حضرات آئے تو انہوں نے بھی تدریس وتصنیف میں معلم اول کا اتباع کیا حقیقۃ جسم چونکہ ان کے نزدیک صورۃ وہیولی اور ان کے درمیان تلازم وغیرہ کے مسائل پر موقوف تھی اس لئے ان مباحث کا لانا ضروری ہوا اور مباحث ہیولی اور صورۃ کے لئے ابطال جز ضروری تھا۔ اس لئے ابطال جز کا مسئلہ فن طبعی میں منسلک فہرست ہو گیا۔ <u>ماتن نے ابطال جز کے لئے دو دلیلیں</u> پیش کی ہیں جو بالکل آسان ہیں۔ <u>البتہ ماتن نے جو دلیل اول لانا لو فرضنا جزءً بین جزئین سے پیش کی ہے اس کے ذیل</u> میں شرح کے یہ الفاظ توضیح طلب ہیں۔ تداخل الوسط فی احد الطرفین اما بالتمام او لا بالتمام <u>بعض نسخوں میں</u> لفظ لا بالتمام قلم کاتب سے <u>متروک ہو گیا ہے لیکن اس لفظ کا موجود ہونا ضروری ہے</u>۔ فعلی الثانی ای علی شق لا بالتمام ینقسم بما ینفذ وبما لاینفذ احدہما ای احد من الوسط واحد الطرفین یعنی جب وسط احد الطرفین

کے بعض حصہ میں پوری کی پوری نفوذ کر جائے تو احد الطرفین منقسم ہو گا۔ اور اگر وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے مکمل حجم میں نفوذ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف وسط منقسم ہو گا۔ کیونکہ کچھ حصہ نافذ ہے اور کچھ فارغ عن النفوذ لیکن درحقیقت یہ صورت مانع عن تلاقی الطرفین میں داخل ہے اور اسی طرح اوکلا ھما یعنی وسط اور طرف دونو منقسم ہوں گے۔ یہ یوں ہے کہ وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے بعض حصہ میں نفوذ کرے تو دونو یعنی وسط اور احد الطرفین منقسم ہو جائیں گے لیکن یہ صورت بھی مانع عن تلاقی الطرفین ہے کیونکہ وسط کا جو حصہ فارغ از نفوذ ہے۔ وہ دوسری طرف کو تلاقی بالطرف الآخر سے مانع ہو جائے گا۔ فثبت کونہ مانعًا تو اس صورت میں وسطانی جزء منقسم ہو جاتے گی کیونکہ اس کا جو حصہ احد الطرفین سے ملاقی ہے وہ غیر ہے اس حصہ کا جو ملاقی بالطرف الآخر ہے تو دو حصے اس میں ثابت ہو گئے اسی کا نام انقسام ہے واعترض ھھنا خلاصہ اعتراض یہ کہ وسطانی جزء کا جو حصہ ملاقی ہے یہ تو طرف جزء ہے اور طرف شئی خارج از شئی ہوتی ہے تو اس دلیل مذکور کے ساتھ وسطانی جزء کی دو طرفیں ثابت ہوتی ہیں۔ تو اس کے ساتھ تعدد فی الاطراف ثابت ہوا تعدد فی ذات الجزء ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اس سے انقسام الجزء لازم نہیں آتا واجیب عنہ خلاصہ جواب یہ کہ ایک طرف کا محل جو اس جزء میں ہو گا۔ وہ غیر ہو گا۔ اس محل کا جس میں دوسری طرف کا حلول ہے کیونکہ دونو اطراف کا حلول ایک ہی حصہ میں تو نہیں ہو سکتا ورنہ تو ان دونو طرفین کی جانب اشارہ ایک ہوتا اور یہ محال ہے اور باطل جب ان دونو طرفین کی جانب اشارہ الگ الگ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک طرف کا حلول وسطانی جزء کے الگ الگ حصہ میں ہے تو اس سے ذات جزء میں شئی غیر شئی ثابت ہو جائے گی۔ اور اسی کا نام تقسیم ہے ترد ھذا بوجہین الاول وجہ اول کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی مراد شئی غیر شئی سے کیا ہے۔

تغایر بالذات یا تغایر بالاعتبار اگر تغایر بالذات مراد ہو تو پھر یہ تغایر بالذات فی الخارج مراد ہے تو اس کا باطل ہونا ظاہر ہے کیونکہ جس جزء کو متکلمین لاتتجزی کہتے ہیں اس کے اندر شئی غیر شئی متغایر بالذات فی الخارج کیسے ہو سکتا ہے اگر ایسا تغایر ہو سکتا تو پھر آپ تقسیم وہمی اور فرضی کی طرف محتاج نہ ہوتے اگر تغایر بالذات فی الوہم مراد ہے تو پھر یہ اس بات پر موقوف ہے کہ اطراف کا حلول اپنے محلوں میں سریانی ہو کما لایخفی حلول سریانی یہ ہوتا ہے کہ حال کی ہر ایک ایک جزء محل کے اجزاء پر منقسم ہو جاتے کانقسام السواد علی اجزاء الثوب یا جیسے حلاوۃ کا حلول شہد کی ہر ایک جزء میں ہے۔ اگر ایسے نہ ہو تو وہ حلول طریانی ہوتا ہے۔ اور یہ حلول طریانی من حیث القطع والتناہی ثابت

besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے۔ جیسے خط منتہی علی النقطہ ہوتا ہے اور سطح علی الخط اور جسم علی السطح تو حلول نقطہ فی الخط صرف طاری ہے ساری نہیں ہے۔ اور اسی طرح حلول خط فی السطح اور حلول سطح فی الجسم یہ سب حلول طریانی ہیں ایسے حلول کے لئے محل الگ الگ نہیں نکلتا بلکہ کل خط کے لئے نقطہ ایک طرف ہے اور اسی طرح خط کی دوسری جانب جو نقطہ آئے گا وہ بھی کل خط کے لئے طرف کہلاتا ہے یہ نہیں کہ کچھ حصہ کی طرف ایک نقطہ ہو اور دوسرے کچھ حصہ کی طرف دوسرا نقطہ ہو اور ایسے حلول کے لئے انقسام محل نہیں ہوتا۔ اگر آپ کی مراد تغایر بالاعتبار ہے تو تغایر اعتباری شیئ دون شیئ کے فرض کرنے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس اعتبار کی بنیاد پر عقلاً محل متعدد ہو رہا ہے ممکن ہے کہ وہ اعتبار ایک ایسا امر ہو جو سرے سے امتداد کو مستلزم نہ ہو تو پھر ایسے اعتبار کی وجہ سے شیئ دون شیئ کیسے فرض کیا جا سکتا ہے۔ جیسے دیکھئے کہ دائرہ کا مرکزی نقطہ انصاف اقطار کا منتہی ہے لہذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ نقطہ بایں حیثیت کہ ایک نصف قطر کا منتہی ہے متغایر ہے اپنے آپ کا بایں حیثیت کہ دوسرے نصف قطر کا منتہی ہے تو اس تغایر اعتباری سے نہ نقطہ میں امتداد آتا ہے نہ تقسیم۔ الثانی اس وجہ کی مدار بھی اسی پر ہے کہ آپ کا جواب اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب حلول اطراف سریانی ہو حالانکہ سریانی نہ امر ممتد میں جائز ہے نہ اس کی جز میں کیونکہ جز ممتد بھی ممتد ہوگی لہذا اس ممتد کے بعض حصہ کا احد الطرفین کے لئے محل بننا بنسبت کل کے اولیٰ نہیں ہے یعنی ایسے نہیں کہ احد الطرفین کے لئے ہم امر ممتد کے بعض حصے کو محل قرار دیں اور کل کو قرار نہ دیں بلکہ طرف کل ممتد من حیث ہو کل کے لئے طرف قرار پاتی ہے اور اسی طرح دوسری طرف بھی امر ممتد کے کل من حیث الکل کے لئے طرف قرار پاتی ہے تقسیم اور تعدد نہیں ہوتا کہ ایک طرف بعض حصہ کے لئے طرف بنے اور دوسری طرف دوسرے بعض حصہ کی طرف بنے جب امر ممتد میں اس قسم کا امتیاز محل نہیں ہے تو ایسی جز جس کو غیر ممتد فرض کیا گیا ہے تو اس کے اندر تعدد محلین اور امتیاز کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ لہذا آپ کا جواب مردود ہے۔ الاولیٰ فی الجواب درحقیقت بات یہ ہے کہ میدان دلائل میں عاجز ہونے کے بعد جو دعویٰ بداہۃً کیا جاتا ہے تو یہ بداہۃ وہم ہوتی ہے بداہۃ عقل نہیں لہذا یہ جو اولیٰ فی الجواب پیش کیا گیا ہے یہ بھی بداہۃ وہم ہے لہذا ایسی بداہۃ کی منع مکابرہ نہیں بلکہ منع ہی مبنی برحقیقت ہے۔

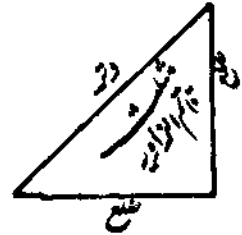
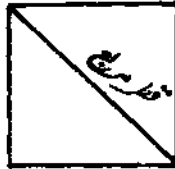
فتامل و تنبہ فالاولیٰ انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاویہ۔

زاویہ قائمہ۔ جب ایک خط مستقیم دوسرے خط مستقیم پر عموداً قائم ہو تو اس کے جنب و پہلو میں جو گوشہ پیدا ہوتا ہے اس کو زاویہ کہتے ہیں۔ اگر یہ خط عموداً قائم نہ ہو تو پھر ایک گوشہ کھلا

besturdubooks.wordpress.com

ہو جاتا ہے جو قائمہ سے بڑا ہو جاتا ہے اور ایک تنگ جو قائمہ سے چھوٹا ہوتا ہے بڑے کو منفرجہ اور چھوٹے کو حادہ کہتے ہیں القائمۃ ھی احدی المتساویتین الحادثتین من جنبتی خط مستقیم قام علی مثلہ ویسمی القائم عمودًا الحادۃ ھی التی اصغر من القائمۃ والمنفرجۃ ھی التی اکبر من القائمۃ قائمہ قائمہ منفرجہ حادہ المثلث سطح مستوی جس کو تین خطوط مستقیمہ احاطہ کریں اسے مثلث کہتے ہیں پھر یہ مثلث قائم الزاویہ بھی ہوتی ہے۔ اور حاد الزاویہ بھی المربع سطح مستوی جس کو چار خطوط مستقیمہ متساویہ احاطہ کریں اور اس کے چاروں زاویے قائمے ہوں اسے مربع کہتے ہیں۔ اگر اس مربع کو زاویتین متقابلتین پر خط مستقیم کھینچ کر نصف و نصف کر دیں تو دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہو جائیں گی۔ اس خط منصف کو مربع کے لئے قطر کہیں گے۔ اور مثلث کے لئے وتر اور یہ وتر مثلث کے زاویہ قائمہ کے بالمقابل ہو گا اور وہ دو خط جو زاویہ قائمہ کو محیط ہیں اور وتر سے جا کر ملتے ہیں انہیں ضلعین یا ساقی مثلث کہا جاتا ہے۔

السطح المستوی فان احاطہ خطوط ثلثۃ مستقیمۃ فمثلث وان احاط بہ خطوط اربعۃ مستقیمۃ متساویۃ فمربع ان قامت زوایاہ الاربع والمربع ینقسم بقطر واقع علی زاویتین متقابلتین الی مثلثین کل منہما قائم الزاویہ وھذا الخط المنصف قطر للمربع ووتر للمثلث ویکون مقابلًا لزاویتہ القائمۃ والخطان المحیطان بالقائمۃ فہما الضلعان

جذر وہ شی جسکو اپنے آپ میں ضرب دیجائے خواہ یہ عدد ہو یا خط متصل تو اس کو جذر اور ضلع کہا جاتا اور حاصل ضرب کو مجذور اور مربع کہتے ہیں مثلاً چار کے عدد کو اپنے آپ کے ساتھ یعنی چار کو چار کے ساتھ ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہو گا، تو چار کو جذر اور سولہ کو مربع یا مجذور کہا جاتا ہے گا۔ بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نکلتا ہے جیسے نو اس کا جذر عدد صحیح ہے یعنی تین اسی طرح سولہ کے لئے چار اور پچیس کے لئے پانچ تو ایسے اعداد کو منطق کہا جاتا ہے اور بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نہیں نکل سکتا جیسے دس، بارہ۔ بیس وغیرہ تو ایسے اعداد کو اصم کہا جاتا ہے

besturdubooks.wordpress.com

المضروب فی نفسہ یسمی جذراً فی المحاسبات العددیۃ وضلعاً فی المساحۃ ویسمی الحاصل مجذوراً او مربعاً العدد ان کان لہ جذر صحیح فمنطق والا فاصم

اقلیدس نے شکل عروس یعنی شکل السابع والاربعین من المقالۃ الاولیٰ ثابت کیا ہے کہ مثلث قائم الزاویہ کے وتر کا مربع دونوں ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ یعنی وتر کا مربع بنایا جائے اور ہر ایک ایک ضلع کا بھی مربع بنایا جائے تو جو مربع وتر سے حاصل ہوگا وہ ان دونوں مربعین کے برابر ہوگا جو ضلعین سے حاصل ہوتے ہیں یعنی دونوں کے مجموعہ کے ساتھ برابر ہوگا۔ کل مثلث قائم الزاویۃ فان مربع وتر زاویتہ القائمۃ مساوٍ لمربعی ضلعیہا اقلیدس نے تو مساواۃ طویل الاذیال مقدمات کے ساتھ ثابت کی ہے۔ ویسے ظاہری نگاہ کے طور پر آسان طریقہ سے بھی ثابت کیا جا سکتا ہے

دیکھئے

یہ شکل عروس ہے اس میں جو مربع وتر تھا اس کو ہم نے گویا اُلٹ دیا ہے یہ جو نقاط کی صورت میں چھوٹی چھوٹی لکیریں موجود ہیں یہ مربع وتر کی اُلٹ ہے اب اس اُلٹ میں آپ دیکھیں کہ ہر ایک ضلع کے مربع کا نصف اس اُلٹے مربع وتر میں موجود ہے۔

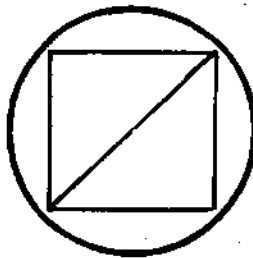
اور جو نصف نصف خارج ہوتی ہے۔ اس کے عوض مثلث ۳۔ ۴ جو اصل تھی داخل ہو گئی ہے اور جو خارج ہوتی ہیں مثلث ۱۔ ۶ ہے یہ داخلہ مثلثین ان خارجہ مثلثین کے برابر ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر ہے اب فرض کیجیے کہ اس مثلث کے ضلعین دس دس اجزاء لا تتجزی سے مرکب ہیں تو ہر ایک ضلع کا مربع سو سو جز پر مشتمل ہوگا اور ان کا جذر دس دس ہوگا۔ تو مربع وتر دو سو اجزاء پر مشتمل ہوگا

besturdubooks.wordpress.com

اب اس دو سو کا جذر تلاش کرنا ہے نہ چودہ ہوسکتا ہے اور نہ پندرہ کیونکہ چودہ کا اپنے نفس کے ساتھ حاصل ضرب ایک سو چھیانوے ہے جو دو صد سے کم ہے اور پندرہ کا حاصل ضرب جو اسکا مربع ہوگا۔ وہ دو سو پچیس ہے۔ لہذا وتر کے اجزا جو دو سو کا جذر ہیں وہ چودہ اور پندرہ کے درمیان ہے۔ تو اس صورت میں جز منقسم ہو جاتے گی۔ تو جس کو آپ نے لاتجزی کہا تھا وہ تجزی ہوگئی وہذا خلف تو اس سے معلوم ہوا کہ تالیف اجزائے لاتجزی سے نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر جز قابل تجزیہ ہو جاتی ہے جب تالیف اجزائے لاتجزی سے نہ ہوئی تو ثابت ہوا کہ صورۃ وہیولی سے تالیف ہے جو دلیل اتصال ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انقسام کسی حد تک رکتا نہیں ہے تو یہ انقسام لاالی نہایۃ مسادق اتصال ہے لہذا اس سے اتصال ثابت ہوگا۔ بل التحقیق یہاں سے ترقی کرتے ہوتے کہہ رہا ہے صرف یہ نہیں کہ عدد اصم کا جذر صحیح نہیں نکلتا بلکہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ عدد اصم کا سرے سے جذر ہی نہ ہو کیونکہ کسر مجرد ہو یا مرکب مع العدد الصحیح تو اس کا مربع صحیح نکل نہیں سکتا اور وتر کا مربع صحیح دو سو کا تھا تو جز لاتجزی کے لحاظ سے یہ لازم آتا ہے کہ اس قاعدہ یعنی وتر کی کوئی مقدار نفس الامر میں نہ ہو نہ عدد صحیح اور نہ عدد مع الکسر کیونکہ عدد صحیح تو چودہ و پندرہ میں سے کوئی نہ ہوسکا اور چودہ پندرہ کے مابین اخذ کرو تو عدد مع الکسر ہو جائے گا۔ اور عدد مع الکسر کا مربع صحیح بالکل ہو ہی نہیں سکتا یہ مربع دو سو کا ہے۔ جو کہ صحیح ہے تو لازم آتا ہے کہ اس کا جذر نہ ہو نہ عدد صحیح اور نہ عدد مکسور اور یہ لازم باطل ہے جو جز لاتجزی کے قول سے لازم آرہا ہے۔ لہذا ملزوم یعنی قول بالجز باطل ہوگا۔ وبرهان ذلك یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ کسر مجرد ہو یا کسر مع العدد الصحیح ہو اسی کا مربع صحیح نہیں آسکتا۔ خلاصہ یہ کہ شکل رابع از مقالہ ثانیہ اوقلیدس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عدد کا مربع مساوی اور برابر ہوتا ہے اس کے قسمین کے مربعین پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں پھر حاصل ضرب کو دگنا کرکے قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں تو وہ مربع عدد اس مجموعہ کے برابر ہوتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس عدد کا مربع نکالنا مطلوب ہو اسی عدد کو اسی کے ساتھ ضرب کریں حاصل ضرب کو مربع کہا جاتا ہے۔ اور اصل عدد جذر کہلاتا ہے جیسے آٹھ کا مربع نکالنا ہے تو آٹھ کو آٹھ سے ضرب کریں تو حاصل ضرب چونسٹھ ہوگا۔ تو چونسٹھ آٹھ کا مربع ہے اور آٹھ اس کا جذر ہے اب حسب ضابطہ مذکورہ فی الکتاب آٹھ کو دو قسم پر تقسیم کریں تو ہر قسم چار چار کی ہو جائے گی اور ہر ایک قسم کا مربع سولہ سولہ کا ہوگا۔ ان دونوں مربعین کا مجموعہ بتیس ہے۔ پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں

یعنی چار کو چار میں ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہوگا پھر سولہ کو دگنا کریں تو بتیس ہو جائے گا اسکو مربعین کے ساتھ ملائیں تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اور تقسیم الی القسمین میں آپ خود مختار ہیں۔ خواہ قسمین متساویین کیطرف تقسیم کریں یا متفاوتین کیطرف صورت مذکورہ میں آٹھ کو تین اور پانچ کیطرف تقسیم کریں تو تین کا مربع نو اور پانچ کا پچیس انکا مجموعہ چونتیس ہوگا تین اور پانچ کو آپس میں ضرب کریں تو حاصل ضرب پندرہ ہوا اسکا ضعف تیس کو چونتیس کے ساتھ ملائیں تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اسی ضابطہ کے تحت عدد کسری کا مربع صحیح نہیں آسکتا اذا فرضنا ثلثة وکسرًا کسر سے مراد نصف ہے۔ تو اس کو دو قسموں کی طرف منقسم کریں تو ایک قسم تین اور دوسرا قسم وہ کسر یعنی نصف ہے تو تین کا مربع نو ہوگا۔ اور کسر یعنی نصف کا مربع نصف سے کم ہو جائے گا کیونکہ اس کا مربع نکالنے کے لئے نصف کو نصف کے ساتھ ضرب کرنی ہوگی اور ضرب الکسر فی الکسر کا ضابطہ یہ ہے کہ دونوں کسروں کی صورتوں کو آپس میں ضرب کریں پھر مخرجین کو آپس میں ضرب کریں اگر حاصل ضرب اول حاصل ضرب ثانی سے زائد ہو تو اول کو ثانی پر تقسیم کریں ورنہ تو حاصل اول کو ثانی کی طرف نسبة کردیں اضرب صورة الکسر فی صورة الکسر ثم المخرج فی المخرج واقسم الاول علی الثانی او انسبة صورة مذکورہ میں ½ کو ½ کے ساتھ ضرب کریں تو صورة کسر چونکہ ایک ہے۔ تو ایک کو ایک کے ساتھ ضرب کرنے سے وہی ایک حاصل ہوگا۔ اور مخرجین دو دو ہیں تو ان کا حاصل ضرب چار ہوگا۔ اور ایک کو چار کی طرف نسبة دیں گے۔ تو ¼ حاصل ہوگا۔ تو مربع نصف کم ہو کر ربع تک پہنچ جائے گا مجموعہ مربعین نو اور ربع ¼۹ ہوگا اب ان قسمین کو آپس میں ضرب کریں تو تین کو نصف کے ساتھ ضرب کرنا ہوگا تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عدد صحیح کو صورة کسر کے ساتھ ضرب کر کے مخرج پر تقسیم کرنا ہوگا اب یوں ہوگا۔ ۳ × ½ = ۳/۲ تین کو دو پر تقسیم کریں گے تو ایک سالم اور ایک نصف آئیگا یعنی ڈیڑھ پھر حسب ضابطہ اس کا ضعف تین مکمل ہو جائے گا قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں تو مجموعہ بارہ اور ربع یعنی ¼۱۲ ہوگا تو معلوم ہوا کہ عدد مکسور کا مربع صحیح نہیں آسکتا تو ثابت ہوا کہ اس مثلث کے وتر کا کوئی قدر اور مقدار فی الواقع نہیں ہے نہ عدد صحیح نہ عدد مکسور اور یہ باطل ہے۔ جو کہ تالیف من الاجزاء التی لاتتجزی سے لازم آرہا ہے لہذا تالیف من الاجزاء باطل اور تالیف من الصورة الہیولی صحیح ہوگی۔ جو کہ دلیل اتصال ہے۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ کوئی حصہ جزء لاتتجزی نہیں ہے بلکہ ہر جزء تجزی ہے تو معلوم ہوا کہ قبول انقسام لاالی نہایة جائے گا جو کہ لازم اتصال ہے لہذا جسم کے اندر حقیقةً اتصال ہوگا۔ اور انفصال صرف درجہ عارض میں ہے۔

besturdubooks.wordpress.com

ذاتی اور اصل چیز نہیں ہے۔ ثم اذا ضرب الستة الخ ہم نے تین کو نصف کے ساتھ ضرب کر کے حاصل ضرب کو دگنا کیا تھا اور صاحب الکتاب تین کو پہلے دگنا کر کے پھر ضرب فی الکسر کر رہا ہے۔ دونوں طریقے صحیح ہیں کوئی فرق نہیں ہے فان قیل الحجة تبتنی الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اشکال اقلیدسیہ یعنی دائرہ اور مثلث وغیرہ کی مدار سطح مستوی پر ہے اور متکلمین جو کہ تالیف من الاجزا کے قائل ہیں وہ سطح مستوی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اجزا کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کیوجہ سے سطح میں نشیب و فراز پیدا ہو جاتا ہے اور سطح میں چھوٹے چھوٹے فرجے آجاتے ہیں تو جب سطح مستوی کا وجود متحقق نہ ہوا تو نہ مثلث نکل سکتی ہے نہ دائرہ اور آپکے یہ دلائل ان ہی اشکال پر مبنی ہیں جب آپ کا بنا غلط ہے تو دلائل بھی غلط ہیں۔ قلت حاصل جواب یہ کہ دائرہ وغیرہ کے انکار کرنے کے باوجود متکلمین مربع قائم الزوایا متساوی الاضلاع کا انکار نہیں کرتے جیسے کہ شیخ نے طبعیات شفا میں ان کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ اور یہ مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی المثلثین قائمی الزاویتین ہو جاتے گا۔ لہذا ہماری یہ دلیل مذکور جاری ہو جاتے گی کیونکہ اس کی مدار مثلث قائم الزاویۃ پر ہے لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ متکلمین مربع کا بھی انکار کرتے ہیں اور شیخ ابن سینا کی نقل قابل اعتماد نہیں ہے کیونکہ ان تمام اشکال کی مدار سطح مستوی پر ہے، متکلمین سطح مستوی کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں، تو مثلث اور مربع کے تحقق کا قول وہ کیسے کر سکتے ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ ان تمام اشکال کی مدار دائرہ پر ہے کیونکہ دائرہ سے اربعہ قوس متساویہ کاٹ لینے کے بعد مربع قائم الزوایا حاصل ہوتا ہے اور مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی المثلثین قائمی الزاویتین ہوتا ہے۔

متکلمین جب سرے سے حقیقی دائرہ کے قائل ہی نہیں ہیں تو وہ باقی اشکال جو مبنی علی الدائرہ ہیں ان کے قائل کیسے ہو سکتے ہیں باقی رہا وہ دائرہ جو پرکار سے نکالا جاتا ہے یہ حقیقی دائرہ نہیں خود فلاسفہ بھی اسے حقیقی دائرہ نہیں کہتے حقیقی دائرہ کی تعریف یہ ہے سطح مستو یحیط بہ خط

besturdubooks.wordpress.com

مستدایرۃ فی وسطہ نقطۃ تکون الخطوط المخرجۃ منہا الی المحیط متساویۃ
چونکہ سطح مستوی موجود نہیں ہے اس لئے دائرہ کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ متکلمین
کے نزدیک جب سطح میں فرجات صغیرہ موجود ہیں تو مرکزی نقطہ سے محیط کی طرف ہر جانب سے خطوط
متساویہ نہیں نکل سکتے کیونکہ جہاں فرجات کے اندر سے خط گذر کر جائے گا تو یہ خط لمبا ہو جائے گا
بلنسبت اس خط کے جہاں فرجات نہیں آتے یا قلیل التعداد آتے ہیں۔ تو جب یہ خطوط متساویہ
نہیں تو دائرہ حقیقیہ کا اثبات کس طرح ہو سکتا ہے۔ باقی رہا اثبات دائرہ کا لمی طریق جس کو
شیخ نے شفاء و نجات میں پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام عنصریہ میں ایک طبیعۃ نوعیہ
بسیطہ ہے اور طبیعۃ واحدہ بسیطہ کا مقتضا مختلف نہیں ہو سکتا لہٰذا طبیعۃ واحدہ بسیطہ کا مقتضا ایک
ایسی شکل ہوگی جسکے اندر مختلف اشیا نہ آئیں لہٰذا طبیعۃ بسیطہ کا مقتضا صرف شکل کری تک محدود رہے
گا۔ اور طبیعۃ واحدہ بسیطہ سے مختلف الحقیقۃ اشیا صادر نہیں ہو سکتیں لہٰذا اس قسم کی شکل کو تقاضا
نہیں کر سکتی جس میں مختلف نقاط یا مختلف خطوط ہوں اور مرکز سے محیط تک پہنچنے والے خطوط
مختلف المقدار ہوں جیسے بیضوی یا مخروطی صورۃ میں ہوتے ہیں لان الواحد لا یصدر عنہ
الا الواحد لہٰذا اس طبیعۃ کا تقاضا صرف صورۃ کرویۃ تک محدود رہے گا۔ اور کرہ کو نصف
و نصف تقسیم کر کے دائرہ حقیقیہ ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن شیخ کا یہ بیان بھی متکلمین پر حجۃ نہیں ہو
سکتا کیونکہ اس بیان کی مدار اس غلط ضابطہ پر ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد
متکلمین اس ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے اور یہی غلط ضابطہ ہے جس کی بنا پر حکما لوگ اللہ تعالےٰ
سے صرف عقل اوّل کا صدور مانتے ہیں۔ اور بس باقی کائنات ان عقول سے مانتے ہیں اور یہ
ضابطہ کا فرانہ ہے اس کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور جو شئی اس ضابطہ پر مبنی ہو وہ بھی قابل
تسلیم نہیں ہے۔ والثانیۃ ان مربع قطر المربع الخ

چند مقدمات تمہیدیہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے

اوّل۔ نسبۃ بین الاعداد عند اہل الہندسہ دو قسم ہے ایک مفردہ دوسری مؤلفہ مفردہ اس نسبۃ کو کہا
جاتا ہے جو مضاف نہ ہو خواہ بالانفراد ہو جیسے نصف یا بالتکرار ہو جیسے ثلثان یا بالعطف ہو جیسے ربع و
سدس یہ سب نسب مفردہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی نسبۃ مشتمل علی الاضافۃ نہیں ہے
مؤلفہ یہ وہ نسبۃ ہے جس کے اندر ایک نسبۃ کو مضاف الی النسبۃ الاخریٰ کر دیا جائے یہ دونوں نسبتین
مختلفۃ الجنس ہوں جیسے نصف الربع وغیرہا یا متحدۃ الجنس ہوں جیسے نصف النصف یا ضعف الضعف

besturdubooks.wordpress.com

یا ثلث الثلث وغیرہا یہی قسم ثانی یعنی متحدۃ الجنس ہو کر ایک دوسری کی طرف مضاف ہو اسی کو مثناۃ بالتکریر کہا جاتا ہے اگر یہ دو نو نسبتین مختلفۃ الجنس ہو کر ایک دوسرے کی طرف مضاف ہوں جیسے نصف الربع تو یہ مؤلفہ تو کہتے لیکن مثناہ بالتکریر نہیں کہلاتی

ثانی۔ نسبۃ مثناہ بالتکریر کے تحقق کے لئے طرفین اور ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ واسطہ بھی مخرج النسبۃ ہوگا۔ والمثناۃ تقضی الواسطۃ بین الطرفین من جنس المخرج اور یہ بھی ضروری ہے کہ طرف اسفل کی نسبۃ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبۃ الی الطرف الاعلیٰ ہے وبالعکس یعنی طرف اعلیٰ کی نسبۃ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبۃ الی الطرف الاسفل ہے جیسے اربعہ ثمانیہ ستۃ عشر میں یہ نسبۃ متحقق ہوسکتی ہے اربعہ اور ستۃ عشر کو طرفین سمجھئے اور ثمانیہ کو واسطہ تو نسبۃ الاربعہ الی الثمانیہ وہی ہے جو ثمانیہ کو الی ستۃ عشر ہے وبالعکس یعنی جیسے اربعہ نصف ثمانیہ ہے۔ اسی طرح ثمانیہ نصف ستۃ عشر ہے پھر ستۃ عشر جیسے ضعف ثمانیہ ہے۔ اسی طرح ثمانیہ ضعف اربعہ ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ امور ثلثہ یعنی طرفین اور واسطہ متوالیۃ موجود ہوں یعنی ان کے بیچوں بیچ فصل نہ ہو بلکہ تناسب مذکور کے ساتھ لگاتار اور متصلاً بالتوالی موجود ہوں۔

ثالث۔ یہ نسبۃ مثناۃ بالتکریر سلسلہ اعداد میں قائم نہیں ہوسکتی کیونکہ اعداد میں امور ثلثہ متوالیہ بالتناسب المذکور موجود نہیں ہیں کیونکہ عدد دو قسم ہے ایک فرد اور دوسرا زوج ان کا مبدأ علی الترتیب واحد اور اثنین ہے۔ واحد اور اثنین کے درمیان کوئی عدد ثالث نہیں ہے۔ جو واسطہ مذکور کا کام دیوے لہذا یہ نسبۃ ان کے مابین قائم نہیں ہوسکتی جب مبدأین کے اندر یہ نسبۃ قائم نہ ہوسکی تو باقی اعداد جو ان مبادی سے حاصل ہوتے ہیں ان کے اندر بھی قائم نہیں ہوسکتی

رابع۔ نسبۃ ایک اور تقسیم کے ساتھ دو قسم ہے ایک عددیہ دوسری صمیہ نسبۃ عددیہ ان دو چیزوں میں قائم ہوسکتی ہے جن میں عاد موجود ہو عاد کا معنی ہے المفنی المشترک یعنی ایک شئی واحد مشترک ہو بین المنسوب والمنسوب الیہ جب اس امر مشترک کو دونو سے بار بار گرائیں تو وہ فنا اور ختم ہو جائیں یہ نسبۃ عددیہ کہلاتی ہے اور اس کا تحقق اوّلاً و بالذات اعداد میں ہوتا ہے کیونکہ ہر دو عدد جن میں بھی یہ نسبۃ قائم کریں گے ان کے لئے واحد کا عدد عاد مشترک ہے جس کے بار بار گرانے سے وہ اعداد فنا ہوسکتے ہیں۔ مقادیر اور اجسام میں اس نسبۃ کا قائم ہونا بواسطہ عروض عدد کے ہوگا۔ دوسری صمیہ اس کو کہتے ہیں کہ ان شئین کے لئے عاد واحد مفنی نہ مل سکے یعنی کوئی ایسا امر واحد مشترک نہیں۔ جس کے بار بار گرانے سے وہ فنا ہوسکے اور یہ نسبۃ صمیہ مقادیر متصلہ کے ساتھ مختص ہے جن کے

besturdubooks.wordpress.com

اندر حقیقۃً اتصال ہے۔ کیونکہ ان کے لئے کوئی عاد واحد مشترک نہیں ملتا۔ چونکہ متصلات کی تقسیم لا الیٰ نہایۃ چلی جاتی ہے۔ اور کسی حد تک رُکتی نہیں ہے لہٰذا متصلات کے اندر نسبۃ صمیہ ہوگی اور عددیہ مختص بالمنفصلات ہے اور نسبۃ صمیہ کا تحقق دلیل اتصال ہوگی اور نسبۃ عددیہ کا تحقق دلیل انفصال یعنی اگر اجسام کو متصل تسلیم کیا جائے تو پھر ان کے اندر نسبۃ صمیہ قائم ہوگی۔ کیونکہ اس صورۃ میں یہ قابل قسمۃ الی غیر النہایۃ ہوجاتا ہے۔ ان کے لئے عاد واحد نہیں نکل سکتا۔ بخلاف اس کے کہ اگر تالیف اجسام جواہر فردہ سے ہو تو پھر ان کے اندر نسبۃ صمیہ نہیں بلکہ عددیہ قائم ہوگی کیونکہ اسوقت ان کی تقسیم جزء لا تتجزیٰ تک پہنچ کر رُک جاتی ہے اور یہ جزء ان کے لئے عاد واحد مفنی ہوسکتی ہے۔

خامسّ۔ نسبۃ ایک مربع کی دوسرے مربع کیطرف نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر ہوتا ہے یعنی جو نسبۃ بین الجذرین ہے اسی کو اپنے نفس کیطرف مضاف کرکے مثناۃ بالتکریر کریں تو وہی نسبۃ ان جذرین کے مربعین میں ہوگی۔ حاصل یہ کہ نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر بالکل مساوی ہوگا اس نسبۃ کا جو بین المربعین ہے۔ مثلاً عدد اربعہ اور ثمانیہ کو جذرین تصور کیجئے تو اربعہ کا مربع ستۃ عشر ہے اور ثمانیہ کا مربع اربع وستون تو ان مربعین کے درمیان نسبۃ بین الجذرین کا مثناۃ بالتکریر ہے کیونکہ اربعہ وثمانیہ میں نصف وضعف کی نسبۃ تھی۔ ستۃ عشر اور اربع وستون میں نصف النصف وضعف الضعف کی قائم ہے۔ بہرحال مربعین کے مابین جو نسبۃ قائم ہوتی ہے یہ جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ ہوتا ہے یعنی جذرین کی نسبۃ کو مثناۃ بالتکریر کرنے کے ساتھ وہی نسبۃ متحقق ہوگی جو بین المربعین ہے اب دیکھئے کتاب کو والثانیۃ ان مربع قطر المربع الخ یہ قطر مربع وہی مثلث متساوی الساقین قائم الزاویہ کا وتر ہے تو مربع وتر کہیے یا قطر المربع کا مربع کہیے۔ حاصل ایک ہے۔ اسی کے متعلق شکل عروس سے ثابت ہوچکا ہے کہ ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہے شکل عروس سے یہ ثابت ہوچکا ہے۔ کہ مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کے وتر کا مربع ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ تو جب ضلعین متساویین ہیں تو لامحالہ مربع وتر ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہوگا ہاں اگر ساقین متساویین نہ ہوں تو پھر مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر تو ضرور ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ایک ضلع کے مربع کے ساتھ نسبۃ ضعفیۃ قائم نہیں ہوسکتی تو متساوی الساقین ہونے کیصورت میں جب مربع وتر کا مربع ضلع کا ضعف ہوا تو حسب ضابطہ خامسہ وتر اپنے مربع کا جذر ہے۔ اور اسی طرح ضلع اپنے مربع کا جذر ہے چونکہ مربعین کے درمیان جو نسبۃ ہوتی ہے وہ بین الجذرین کی نسبۃ کا مثناۃ ہوتا ہے۔ کما مر اب چونکہ مربعین کے درمیان نسبۃ

ضعفیۃ ہے یعنی مربع وتر ضلع کے مربع کا ضعف ہے تو لامحالہ قطر مربع یعنی وتر مثلث کو ضلع کیطرف ایسی نسبۃ ہوگی جس کا مثناۃ بالتکریر ضعف تک پہنچے گا کیونکہ جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ بالتکریر مربعین کی نسبۃ کا مساوی ہوتا ہے۔ تو جیسے مربع وتر دگنا ہے اور وتر اس کا جذر ہے اور مربع ضلع بدرجہ نصف ہے اور ضلع اس کا جذر ہے تو ضروری ہے کہ ان جذرین کی نسبۃ کا مثناۃ بالتکریر مساوی ہوگا اس نسبۃ کا جو بین المربعین ہے اور چونکہ نسبۃ بین المربعین ضعفیۃ کی ہے لہذا قطر مربع کو ضلع کیطرف ایک ایسی نسبۃ ہوگی جس کا مثناۃ بالتکریر ضعفیۃ تک ضرور پہنچے گا پھر چونکہ نسبۃ مثناۃ بالتکریر ان اشکال میں قائم ہوتی ہے اور یہ نسبۃ بین الاعداد قائم نہیں ہوسکتی کما مر کیونکہ مبادی اعداد واحد اور اثنین ہیں جب ان کے مابین کوئی عدد ثالث نہیں ہے تو ان کے اندر نسبۃ مثناۃ بالتکریر قائم نہیں ہوسکے گی۔ کیونکہ تحققہا موقوف علی امور ثلثۃ متوالیۃ علی التناسب المشروط تو جب مبادی اعداد کے اندر نسبۃ مثناۃ قائم نہ ہوسکی تو باقی سلسلہ اعداد میں بھی قائم نہ ہوگی لہذا اس نسبۃ کا تحقق اس امر کی دلیل ہے کہ ان اشکال میں اور اسی طرح نسبۃ قطر کی بطرف ضلع کے یہ نسبۃ صمیہ ہے عددیہ نہیں ہے۔ اور نسبۃ صمیہ مختص بالمقادیر المتصلہ ہے جس کے لئے عاد واحد مفنی نہیں نکل سکتا جب قطر اور ضلع میں نسبۃ صمیہ قائم ہوکر دلیل اتصال ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تمام مقادیر اور اجسام میں اتصال ہے۔ کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے۔ کہ بعض مقادیر میں اتصال ہو اور بعض میں انفصال اور اتصال مساوق ہے اس امر کا کہ تقسیم لاالی نہایۃ جاتے گی جب تقسیم لاالی نہایۃ ہوئی تو معلوم ہوا کہ تالیف مقادیر جواہر فردہ یعنی اجزا لاتتجزی سے نہیں ہے ورنہ تو ان کے اندر نسبۃ عددیہ قائم ہوتی جو کہ دلیل انفصال ہے اور لاالی نہایۃ نجاتی تو اب یہ ثابت ہوا کہ انکی تالیف صورۃ اور ہیولی سے ہے اور یہی ہماری مراد ہے۔

الرابعۃ ان احد ضلعی القائمۃ الخ شکل عروس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مثلث قائم الزاویہ کا وتر ایک ضلع کی مقدار سے اطول ہوتا ہے اور شکل حماری سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کی لمبائی مجموعہ ضلعین کی لمبائی سے کم ہوتی ہے قال اوقلیدس کل ضلعی مثلث فہما معًا اطول من الثالث وہذا الشکل یلقب بالحماری وہو الشکل العشرون من اوقلیدس تو اب اس حجۃ رابعہ کا حاصل یہ ہے کہ جب مثلث قائم الزاویا کا ایک ضلع تین اجزا پر مشتمل ہو اور دوسرا ضلع دو اجزا پر تو مجموعہ ضلعین چار اجزا پر مشتمل ہوں گے کیونکہ ایک جز مشترک بین الضلعین ہوجاتی ہے کما فی ہذا الشکل ۱\ تو وتر قائمہ بشکل عروس تین اجزا سے زائد ہوگا۔ اور بشکل حماری چار اجزا سے کم ہوگا تو ایک جز ٹوٹ جائے گی تو جس جز کو آپ لاتتجزی کہتے تھے وہ متجزی ہوکر منقسم ہوگئی

besturdubooks.wordpress.com

(توضیح سبع عرض الشعیر من شرح الچغمینی)

(المقدمات التمہیدیہ)

الاولیٰ - محیط کل دائرۃ ثلثۃ امثال القطر وسُبع یعنی ہر دائرہ کا محیط اپنے قطر کے تین برابر اور ایک ساتویں کے مساوی ہوتا ہے ۔ اگر آپ کو محیط دائرہ کی مقدار معلوم ہے اور قطر مجہول تو محیط کو تین اور ساتویں یعنی ۳ ۱/۷ پر تقسیم کریں تو جو حاصل قسمت ہے وہی مقدار قطر ہوگی اگر آپ کو قطر دائرہ معلوم ہے اور محیط مجہول ہے تو قطر کو ۳ ۱/۷ کے ساتھ ضرب کریں، تو مقدار محیط نکل آئے گی ۔

(قاعدہ) اگر عدد صحیح کو عدد کسری کے ساتھ ضرب کرنی ہے تو دیکھ لیں کہ اگر کسر کے ساتھ عدد صحیح بھی موجود ہے جیسے ۳ ۱/۷ میں تین کا صحیح عدد مع الکسر ہے تو اس وقت اس عدد مع الکسر کو مجنس کرنا ہوگا۔ یعنی عدد صحیح کو مخرج کسر میں ضرب کریں اور صورۃ کسر کو جمع کریں تو تجنیس ہو جائے گی ۔ جیسے عدد مذکور میں تین کو سات کے ساتھ ضرب کریں اکیس ہو جائے گا صورۃ کسر ایک ہے اس کے جمع کرنے سے بائیس ہو جائے گا گویا عدد مذکور کا مجنس ۲۲/۷ ہوگا اب جس عدد صحیح کو ضرب کرنا ہے اس مجنس کے ساتھ یعنی بائیس کے ساتھ ضرب کر کے مخرج کسر یعنی سات پر تقسیم کریں (فی خلاصۃ الحساب ان کان الکسر فی احد الطرفین فقط مع صحیح فاضرب المجنس فی الصحیح ثم اقسم الحاصل علی المخرج) اگر عدد صحیح کو صحیح مع الکسر پر تقسیم کرنا ہو تو عدد صحیح مع الکسر کو پہلے مجنس کریں پھر عدد صحیح جس کو تقسیم کرنا ہے اس کو مخرج کے ساتھ ضرب کریں اور مجنس پر تقسیم کریں ان تضرب المقسوم والمقسوم علیہ فی المخرج ثم تقسم حاصل المقسوم علی حاصل المقسوم علیہ مثلاً اگر قطر دائرہ چودہ ہو تو اس کو ۳ ۱/۷ کے مجنس ۲۲/۷ میں بائیس کے ساتھ ضرب کریں ۔ ۳۰۸ ہو جائے گا ۔ پھر اس کو مخرج کسر یعنی سات پر تقسیم کریں تو حاصل قسمت ۴۴ ہوگا یہ مقدار محیط ہے ۔ اگر محیط دائرہ ۴۴ ہو تو اس کو ۲۲/۷ پر یوں تقسیم کریں کہ مخرج کسر یعنی سات کے ساتھ ضرب کریں اور بائیس پر تقسیم کریں پھر وہی چودہ نکل آئے گا ۔ جو کہ مقدار قطر ہے ۔

الثانیۃ - نسبۃ الکرۃ الی الکرۃ کنسبۃ القطر الی القطر مثلثۃ بالتکریر فاذا کان قطر کرۃ ثلث قطر کرۃ اخری فالکرۃ الصغری ثلث ثلث ثلث الکبری

besturdubooks.wordpress.com

الثالثۃ :- قطر الارض ۲۵۴۵ فرسخاً فلعظم وجد للدرجة الواحدة من
الارض اثنتين وعشرين فرسخاً وتسعی فرسخ یعنی ۲۲ ۲/۹ فضربوه فی ثلثمائة
وستين کیونکہ ان کے نزدیک محیط دائرہ تین سو ساٹھ درجہ پر مشتمل ہوتا ہے تو حاصل ضرب آٹھ ہزار
ہوگا، تو محیط ارض آٹھ ہزار فرسخ ہوا پھر اس محیط کو حسب ضابطہ ۳ ۱/۷ پر تقسیم کر کے مقدار قطر معلوم
کی جو کہ ۲۵۴۵ ثابت ہوئی۔ الرابعۃ :- نسبة الخارج من القسمة الى المقسوم يكون
ابداً كنسبة الواحد الى المقسوم عليه لان القسمة عبارة تحصيل عدد نسبتة الى الواحد
كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه جیسے آپ بیس کو چار پر تقسیم کریں تو حاصل قسمت پانچ کو
واحد کی طرف جو نسبت ہے بیس کو چار کی طرف وہی ہے یعنی پانچ گنا ہونے کی اور علی العکس بھی ایک ہی
طرح کی نسبت لگتی ہے تو چار کو بیس کی طرف وہی نسبت ہے جو ایک کو پانچ کی طرف ہے
الخامسۃ :- نسبة الكسور كنسبة الاصول ونسبة الانصاف كنسبة
الاضعاف وعلى العكس مثلا نسبة الاربعة الى العشرين الخمسية كذا بين
الاثنين والعشرة وعلى العكس

فاحفظ المقدمات وانطبقها على عبارة الكتاب متوكلا على من
اليه المرجع والمآب چونکہ ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ ہے گویا اس کو ۵۔ امثال
نصف تصور کیجئے یعنی پانچ انصاف شمار کیجئے۔ کیونکہ اربعہ انصاف فرسخین سے نکلیں گے اور ثلث
کو بھی تقریباً ایک نصف شمار کر لیں تو تقریباً پانچ انصاف ہو جائیں گے۔ اور نسبت ایک نصف فرسخ
کی بطرف قطر ارض ویسے ہے جیسے نسبت خمس سُبع عرض شعیرہ کی یعنی ۱/۳۵ عرض شعیرہ کی بسوئے ذراع کے
ہے تو پانچ امثال نصف فرسخ کو بسوئے قطر ارض کے ۱/۷ عرض شعیرہ کی بطرف ذراع کے ہوگی
بحسب المقدمة الخامسة

بیانہ عدد ضعف فراسخ قطر کو عدد شعیرات ذراع پر تقسیم کریں

۱۴۴) ۵۰۹۰ (۳۵
۴۳۲
۷۷۰
۷۲۰
۵۰

حسب مقدمہ رابعہ ۳۵ کو ۵۰۹۰ کی طرف نسبت ایسے ہوگی
جیسے ایک شعیرہ کو بطرف ۱۴۴ کے ہے جو کہ عدد شعیرات ذراع
ہے۔ اور مقدمہ خامسہ کے لحاظ سے حاصل قسمت کے پینتیسویں کو
یعنی ۱/۳۵ کو ۵۰۹۰ کی طرف یعنی عدد ضعف فراسخ قطر کی طرف نسبت

besturdubooks.wordpress.com

ایسے ہوگی جیسے ایک شعیرہ کے پینتیسویں کو بطرف ۴۴ اکے وھو المراد بقولہ بل یکون نسبۃ خمسٍ سُبعِ خمسۃ وثلثین وھو الواحد الخ اور حسب قاعدہ خامسہ جو نسبت ایک فرسخ کو بطرف ۵۹۰ کے ہے وہی نسبت نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ (جو کہ قطر ارض ہے اور ضعف قطر یعنی ۵۰۹۰ کا نصف ہے) کے ہوگی۔ وھو المراد بقولہ اعنی نسبۃ نصف فراسخ الی القطر کنسبۃ الخ جب نسبت نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ یعنی قطر ارض کے ایسے ہے جیسے ۱/۳۵ عرض شعیرہ کو بطرف زراع ہے یہی مراد ہے کنسبۃ خمس سبع عرض شعیرۃ الی ذراع سے تو پانچ امثال نصف فرسخ یعنی ارتفاع اعظم الجبال کو بطرف ۲۵۴۵ کے نسبۃ ایسے ہوگی جیسے سبع عرض شعیرہ یعنی ۱/۷ عرض شعیرہ کو بطرف ذراع کے ہے فثبت قولہ فنسبۃ ارتفاع اعظم الجبال الخ اور یہی نسبۃ سبع عرض شعیرہ کی بطرف شعیرات ذراع کے ہے یعنی ۱/۷ کو بطرف ۴۴ اکے ھی نسبۃ الواحد الی الف وثمانیہ خلاصہ یہ کہ ارتفاع اعظم الجبال کو بطرف قطر ارض کے نسبتہ ۱/۱۰۰۸ کی ہوئی تو اب اگر ارتفاع اعظم الجبال کو قطر فرض کر کے کرہ بنا لیجئے تو اس کو نسبتہ بسوئے کرہ ارض کے مثلث بالتکریر کی ہوگی۔ علی حسب المقدمۃ الثانیہ وہ یہ کہ ۱۰۰۸ اکو اپنے نفس میں ضرب دیجئے پھر حاصل ضرب کو ۱۰۰۸ اسے ضرب دیجئے۔ تاکہ مطلوب بطریق مثلث بالتکریر ثابت ہو۔ وھو المراد بقولہ وھی نسبۃ الواحد الی الف الف الف واربعۃ عشرین۔ الخ

اکائی	دہائی	سینکڑہ
احاد	عشرات	مئات
ہزار	دہ ہزار	لکھ
احاد الف	عشرات الف	مئات الف
دہ لکھ	کروڑ	دہ کروڑ
احاد الف الف	عشرات الف الف	مئات الف الف

ارب
احاد الف الف الف

```
      ۱۰۰۸
      ۱۰۰۸
  --------
      ۸۰۶۴
     ....
    ....
   ۱۰۰۸
  --------
   ۱۰۱۶۰۶۴
      ۱۰۰۸
  --------
   ۸۱۲۸۵۱۲
  .......
 .......
۱۰۱۶۰۶۴
  --------
۱۰۲۴۱۹۲۵۱۲
```

ایک ارب دو کروڑ اکیالیس لاکھ
بیانوے ہزار پانچسو بارہ

besturdubooks.wordpress.com

(مقولاتِ عشر)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ عرض تسعہ اجناس کی طرف منقسم ہے جن کو مقولات تسعہ عرضیہ سے موسوم کرتے ہیں اور ایک جنس جوہر ہے مجموعی طور پر مقولات عشر کہلاتے ہیں اور یہی اجناس عالیہ للممکنات کہلاتے ہیں ایک ان میں این ہے یہ حصول شئی فی المکان کو کہتے ہیں اور دوسرا متی۔ یہ حصول شئی فی الزمان کو کہتے ہیں دونوں کی مثال جلوس زید فی المسجد یوم الجمعة ثالث وضع یہ وہ ہیئت ہے جو کہ شئی کو من نسبة بعض اجزائه الی بعض حاصل ہو جیسے ہیئت رکوع وسجود۔ رابع اضافة۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک شئی کو بالقیاس الی غیرہ حاصل ہو خواہ وہ نسبت مکررہ ہو جیسے اخوۃ جو جانبین کے ساتھ تعلق رکھتی ہے خواہ غیر مکررہ جیسے أبوۃ اور بنوۃ۔ خامس ملک ایک شئی کا کل یا بعض کا محاط ہونا ایسی چیز کے ساتھ جو اس شئی کے منتقل ہونے کے ساتھ منتقل ہوتی رہے۔ جیسے قمیص وعمامہ وغیرہ کے ساتھ محاط ہونا اسے ملک کہا جاتا ہے۔ سادس الفعل بالفتح۔ وهو التاثير فی الغير کالقطع۔ سابع انفعال وهو قبول الاثر عن الغير کالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها هيئة انتزاعية سوى الاين۔ ثامن۔ کم جسے مقدار بھی کہتے ہیں یہ وہ ہوتا ہے جو قسمة اور مساواة ولامساواة کو بالذات قبول کرتا ہے اور وہ دو قسم ہے۔ ایک کم منفصل دوسرا متصل اگر حدود مشترکہ اس میں نہ نکل سکیں تو وہ کم منفصل ہے۔ جیسے عدد اگر اس میں حدود مشترکہ پائی جاسکیں تو وہ کم متصل ہے۔ حدود مشترکہ وہ ہوتی ہیں جس کے ملانے یا نہ ملانے سے اس شئی میں زیادتی اور کمی نہ ہو اور کم متصل مختلف اقسام پر ہے اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمان ہے اگر قبول کرے تو وہ خط اور سطح وجسم تعلیمی ہے فالخط طول بلا عرض ولا عمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق وليس هو بالجسم الطبعي المبحوث عنه فی الحكمة الطبعية المركب من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث

besturdubooks.wordpress.com

عنه فی العلم التعلیمی وهو الهندسه - تاسعؔ الکیف۔ وهو ما لایقبل القسمة لذاته ولا یتوقف تصوره علی الغیر وهو علی اربعة اقسام الاول المحسوس اما باللمس کالحرارة والبرودة او بالبصر کالضوء واللون او بالسمع کالصوت والحروف او بالطعم کالحلاوة والمرارة او بالشم کالروائح والکیف الثانی الاستعداد وهو القوة والضعف ای عسر القبول من الغیر وسهولته کالصلابة واللین والکیف الثالث النفسانی المخصوص بذوات الانفس کالحیوة والعلم والشجاعة والجبن والکیفیة النفسانیة ان کانت راسخة یعسر زوالها او یتعذر سُمیت ملکةً والا فحالاً والغالب ان الکیفیة تبتدئ حالاً ثم تعود ملکةً والرابع ما یعرض الکمیات بناءً علی جواز قیام العرض بالعرض کالزوجیة والفردیة للعدد والمثلثیة والمربعیة للسطح والکرویة للجسم التعلیمی والعاشر الجوهر- هو الموجود لا فی الموضوع یعنی اپنی موجودیۃ میں محتاج الی المحل والموضوع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ الموجود فی الموضوع کو عرض کہا جاتا ہے موضوع ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو ماحل فیہ کے لئے متقوم ہو تفصیل یہ ہے کہ ایک چیز جو دوسرے میں حلول کرتی ہے تو حلول کرنے والی کو حال کہتے ہیں، اور جس میں حلول ہوا ہے اس کو محل کہتے ہیں جو سواد ثوب میں حلول کرتی ہے تو سواد حال ہے اور ثوب محل اگر محل اپنے حال کے لئے مقوم ہو تو ایسے محل کو موضوع کہتے ہیں اور حال کو عرض جیسے سواد و بیاض جب تک کسی جسم کے ساتھ اس کا تعلق حلولی نہ ہو تو نہ یہ متقوم ہو سکتی ہیں نہ متحقق تو جسم موضوع اور اور سواد وغیرہ عرض قرار پائیں گے، اگر محل اپنے حال کے لئے مقوم نہیں ہے بلکہ حال سے قوام حاصل کرتا ہے۔ اور حال اس محل کے لئے مقوِم قرار پاتا ہے تو ایسا محل مادہ کہلاتا ہے اور حال کو صورۃ کہتے ہیں۔ فالموضوع والمادة متباینان تباینا جزئیا مندرجان تحت المحل اندراج الاخصین تحت الاعم وکذا العرض والصورة متباینان مندرجان تحت الحال - نبراس ص ۱۳۵

مردی	دراز	دیدم	نیکو	بشہر	امروز
جوہر	کم	انفعال	کیف	این	متی

besturdubooks.wordpress.com

فیروز	خویش	از کرد	نشستہ	باخواستہ
ملک		فعل	وضع	اضافۃ
شکستہ	دل	عاشق	بسی	بدورت
انفعال	جوہر	اضافۃ	کم	متی
نشستہ	بکنجے	جامہ	کردہ	سیاہ
وضع	این	ملک	فعل	کیف
انفعا	قلب صبک	تکسّر	قد	کم
متی	جوہر اضافۃ	انفعال		کم
ثوبہ	سود	و	براویۃ	اوی
ملک	فعل وکیف		این	وضع

جوہر خمسہ اقسام پر ہے۔ اگر جوہر محل ہو یعنی مقام حلول تو یہ ہیولی ہے۔ اس کے اندر یہ شرط کرتے ہیں کہ محل کجوہر آخر ہو یعنی اس محل کے اندر حلول کنندہ بھی جوہر ہو تو اس محل کو ہیولی کہیں گے یہ قید اس لئے کی تاکہ جسم نکل جائے ورنہ تو جسم طبعی بھی جوہر ہو کر محل اعراض بنتا ہے اور اگر جوہر حال ہو یعنی حلول فی المحل کرنے والا ہو تو ایسے حال کو صورۃ کہا جاتا ہے خواہ صورۃ جسمیہ ہو یا نوعیہ اگر جوہر مرکب من الحال والمحل ہو تو یہ جسم طبعی کیونکہ جسم طبعی مرکب من الصورۃ والھیولی ہے اور یہ دونو حال محل ہیں۔ اگر یوں نہ ہو تو پھر دیکھئے کہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تدبیری تو نفس ہے خواہ نفس انسانیہ ہو یا فلکیہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہو تو یہ عقل ہے جیسے عقول عشر کیونکہ حکما کے نزدیک ان کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہے اس تقسیم جوہر کے یہ پانچ اقسام ہوتے ہیولی۔ صورۃ۔ جسم طبعی۔ نفس۔ عقل۔

تمت الحاشیۃ المسماۃ بالتحفۃ النعمانیہ بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ والحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین۔

کتابت: اقبال رحیمی خوشنویس دفتر کتابت شاہین مارکیٹ ملتان
۱۲-۹-۱۹۷۶ء

besturdubooks.wordpress.com

الهداية النعمانية

في حل

التفسير البيضاوية

الفها وحررها ابو عبيد منظور أحمد نعماني

المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد طاهر والی بہاولپور

پاکستان

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ۔ ملتان فون ۵۴۷۳۰۹

besturdubooks.wordpress.com

فیوضِ عثمانی

شرح اردو

فصولِ اکبری

مصنّفہ

مولانا مولوی عبدالرّب صاحب میرٹھی

besturdubooks.wordpress.com

الهداية مع نصب الراية

ترتیب و تحشیہ نصب الرایہ

مولانا مفتی منظور احمد تونسوی

مفتی جامعہ قاسم العلوم ملتان

درس نظامی میں "ھدایہ" کو جو مقام و اہمیت حاصل ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ مسائل شرعیہ کو فقہ حنفی کی روشنی میں دلائل نقلیہ و عقلیہ کیساتھ جس اسلوب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں اس میں ایجاز و اختصار کے جو نادر اور اچھوتے نمونے پیش کرتے ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ صاحب ہدایہ نے مسائل کو مبرہن کرنے کیلئے جو احادیث شریفہ ذکر کی ہیں ان کی تخریج مختلف ادوار میں جلیل القدر علماء نے کی ان میں علامہ جمال الدین ابو محمد عبداللہ بن یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی "**نصب الرایہ لاحادیث الھدایہ**" کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ ملتان میں **مکتبہ شرکت علمیہ** جو درسی کتب کو حسن ترتیب اور جدید اسلوب کے ساتھ طبع کرنے کا خاص ذوق رکھتا ہے نے اس سال **ھدایہ** کو **نصب الرایہ** کی جدید ترتیب و حاشیہ کیساتھ شائع کیا ہے۔ علاوہ ازیں تصحیح اغلاط کا خصوصی اہتمام کیا گیا ہے۔ یہ خدمت جامعہ قاسم العلوم ملتان کے مفتی **منظور احمد تونسوی** مدظلہ نے انجام دی ہے۔ "**ھدایہ**" کے اس نسخہ میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ ہر صفحہ کے حواشی اور متعلقہ احادیث کی تخریج اسی صفحہ پر ہے۔ اس طرح سے مطالعہ میں انتہائی **سہولت** ہو گئی ہے۔

فی الحال **مکتبہ شرکت علمیہ** نے اس ترتیب کے ساتھ "**ہدایہ**" جلد اول یعنی کتاب الطہارت سے کتاب الحج تک شائع کیا ہے۔ امید ہے باقی جلدیں بھی جلد منظر عام پر آجائیں گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔ (ابو محمد زبیر)

کاغذ کتابت طباعت عمدہ — ۴۹۰ صفحات مجلد

ناشر: مکتبہ شرکت علمیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مِصباح العوامِل

یعنی

مترجم اردو شرح مائۃ عامِل

معٔ شرح وترکیب بزبان اردو کامل

مع اضافہ مقدمہ وحل مطالب وغیرہ

ناشر

مکتبہ شرکت علمیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

besturdubooks.wordpress.com